
ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6H1T .

F. Barth.

XI. Jahrgang 1894.

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz

redigirt

von

Friedrich Meili
Pfarrer in Zürich-Wiedikon.
Privatdocent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:
Fr. 5. — für die *Schweiz*. — M. 5. — für's *Ausland*.

Zürich
Verlag von Aug. Frick
1894.

Inhalts-Verzeichnis.



Das Pontifikat Adrians VI. 1522—1523.

Von Rud. Gsell, Pfarrer in Zürich.

1) Literatur-Nachweis.

Ranke „Die römischen Päpste in den 4 letzten Jahrhunderten“ B. I. Cap. III. *Gregorovius* „Grabdenkmäler der römischen Päpste“ und „Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter“ B. VIII. *Brosch* „Geschichte des Kirchenstaates“ *Sismondi* „Geschichte der italienischen Freistaaten“ B. XV. *Daru* „Geschichte der Repnblik Venedig“ B. IV. *Villari* „Macchiavelli und seine Zeit“ B. III. *Robertson* „Geschichte der Regierung des Kaisers Karl V.“ B. II. *Baumgarten* „Geschichte Karl's V.“ B. I und II. *Roos* „Reformationsgeschichte von Veit Ludwig von Seckendorf.“ *Mörikofer* „Ulrich Zwingli.“ *Burmanus* „Hadrianns VI. sive analecta historica de Hadriano sexto.“ *H. Bauer* „Hadrian VI., ein Lebensbild aus dem Zeitalter der Reformation.“ *Constantin, Ritter v. Höfler* „Papst Adrian VI.“ *Nippold* „Die Reformbestrebungen Papst Hadrian's VI. nnd die Ursachen ihres Scheiterns“ im historischen Taschenbuch 1875.

Nachdem in Raumer's historischem Taschenbuch 1875 Fr. Nippold's Abhandlung über die „Reformbestrebungen Hadrian's VI und die Ursachen ihres Scheiterns“, 1876 zum ersten Mal in deutscher Sprache eine Biographie des Papstes, von Dr. H. Bauer, erschienen, beide in der Absicht, den einzigen einer Reformation aufrichtig geneigten, von evangelischer Seite aber ungerechter Weise meist mit grösster Kürze abgehandelten Papst in das verdiente Licht zu stellen, bildet die derzeit umfangreichste und eingehendste, zugleich in hohem Grade wertvolle Darstellung dieses Pontifikats das Werk Konstantin's, Ritter's v. Höfler. Derselbe hat sich um Sammlung, Sichtung und Zusammenfassung des Urkundenmaterials, mit sichtlicher Liebe zum Gegenstand, eine staunenswerte Mühe gegeben, um so trotz der verlorenen Regesten des Papstes und dem Dunkel, das immer noch über seiner Korrespondenz mit Franz I. liegt, ein möglichst zutreffendes, wenn auch natürlich die deutsche Reformation und deren Urheber unbedingt belastendes Gesamtbild Adrians und seiner Zeit zu geben. Höfler ist bekannt als äusserst fruchtbarer Geschichtsschreiber, der sich weit über Wien und Österreich hinaus eines

glänzenden Ruhmes erfreut, uud wir wüssten nicht, dass sich je gegen ihn wie etwa gegen Janssen der Vorwurf erhoben, dass das römische Dogma die „Leitmuschel“ seiner Historie sei. Auch sein Adrian VI., erschienen in Wien 1880, hat von protestantischer Seite keine Kritik gefunden. Nichtsdestoweniger dürfte es sich denn doch einmal empfehlen, ihm von diesem Standpunkte aus etwas mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Die wenig schmeichelhafte Schilderung Leo X. und der von Adrian vorgefundeuen Kurie, des deutschen Episkopats während der Reformationszeit etc. scheint freilich ausserordentlich für Gerechtigkeit und Unparteilichkeit zu sprechen. Allein in diesem Dunkel weiss Höfler wieder auf die scheinbar ungesuchteste Weise Lichteffekte zustande zu bringen, ähnlich dem Sonnenstrahl, wenn er durch die farbigen Scheiben einer dämmerigen römischen Kathedrale fällt. Jene scheinbare Objektivität soll ihm wohl das Recht geben, nun auch an der Reformation keinen guten Faden zu lassen. Die Inkonsequenz ist schwer zu begreifen, mit der er auf der eiueu Seite die Üppigkeit des leoninischen Zeitalters, der Kardinäle u. s. w. angreift, auf der andern die Pracht und Eleganz der Tafeln, die Masse und Schönheit der silbernen Gefässe, die Kostbarkeit des Weines uud der Speisen bei den Festeu zu Ehren der venezianischen Gesandtschaft gegenüberstellt dem Norden mit seinen „Biergelagen, seinen dogmatischen Zänkereien, den unflätigen Schimpfreden und Tischgesprächen, in die der Christus Luthers eingewickelt ward“. Mag der Gegenstand der Verachtung noch so sehr der nämliche sein bei Adrian und Luther — sie selber ist doch bei jedem wieder etwas anderes: bei Adrian der heilige Zorn eines sittenstrengen Reformators, bei Luther diejenige eines gemüt- und phantasielosen Barbaren, der kein Verständnis hatte für die Verbrüderung des göttlichen und menschlichen in der Renaissance, und für jene herrliche, allen Zeiten und allen Nationen verständliche Bibelübersetzung, wie Rafael sie darbot in dem grossen Bilderbuch der heiligen Schrift, das er in deu Loggien des Vatikan aufgeschlagen. Psychologe wie Ranke und Gregorovius ist Höfler nicht und auf diesen Mangel sind vielleicht die meisten seiner Ungerechtigkeiten zurückzuführen, wenn man auch manchmal des Eindrucks sich nicht erwehren kann, sie seien recht eigentlich gesucht. Die Säkularisation des Deutschherrnordens durch den Hochmeister Markgraf Albrecht und die Erhebung des Ordenslandes zum Herzogtum Preussen ist ihm der Verrat eines nur politischen Konvenienzeu folgenden Apostaten. Wir haben dagegen nichts einzuwenden; nur sollen dann John Fisher von Worchester und Thomas Morus auch nicht in der Weise als Märtyrer des katholischen Glaubens hingestellt, ihr Blut auf das Konto der Reformation geschrieben werden, wie es von

Höfler geschieht; als ob die Gründung der anglikanischen Kirche nicht auch nach Höfler nur die Rache eines Wüstlings, als ob sie überhaupt eine Reformation und nicht blos eine Trennung von Rom gewesen und als ob nicht an denselben Galgen Anhänger Luthers wie des Papstes geknüpft worden wären.

Mehr als kühn ist der Versuch des Wunders, trotz den Briefen der Dunkelmänner und deren Folgen, trotz des Schicksals eines Galilei und Giordano Bruno die katholische Kirche als die Hüterin und Förderin der Wissenschaft darzustellen, gestützt natürlich u. a. auf das famose Beispiel des Erasmus, die Reformation aber als den Anfang eines dunklen Zeitalters, als den Tod der Wissenschaft, wozu natürlich Luthers Auslassungen über die „Hure“ Vernunft, sowie sein Antipelagianismus herhalten müssen.

Dann wieder klingt durch H.'s Zeilen die Entrüstung, dass man in der Schweiz auch in Sachen des Gewissens auf Grundlage der Stimmenmehrheit vorwärts schritt und die Minderheit zwang, das Gesetz der Mehrheit anzunehmen. (Nach Vulliemin „Gesch. d. schweiz. Eidgen.) Aber die Übung der Kirche, von der man's doch wohl gelernt? der 8 Konzilien, von dem zu Nicäa bis zu dem von Konstanz und dem letzten lateranensischen, deren Beschlüsse Adrian selber beschwören musste? das Wormser Edikt, dessen wenig tatkräftige Durchführung H. beklagt? Wir möchten selbst fragen: weiss denn H., der Entdecker und Ausleger von so und so viel vor ihm unbekannten oder kaum beachteten Urkunden und Aktenstücke, nichts von dem merkwürdigen, aber weniger ehrlichen Zustandekommen des Vatikanums von 1870? Aber natürlich: quod licet Jovi, non licet bovi!

Geradezu ein Hohn auf jede unbefangene Geschichtsschreibung ist die Behandlung der schweiz. Reformation in H.'s „Adrian VI.“ Während er sich nicht versagen kann, Dr. Jakob Bächtold als Herausgeber Niklaus Manuels geographische Irrtümer und Verrechnungen bezüglich der Zeit nachzuweisen — ganz abgesehen von Bächtold's Unterfangen, in seinem Helden unerbittliche Wahrheit, sittliches Pathos und kernhafte Beredtsamkeit zu finden —, hütet sich H. bezüglich der Zürcher Disputationen nicht vor tatsächlichen Entstellungen, zitirt zweimal, nämlich für die Briefe Adrians an Zwingli und Franz Zingg, Bullingers Reformationsgeschichte und benützt im übrigen als Haupt- und fast wohl einzige Quelle (neben dem auch sonst nicht immer zuverlässigen Salat im Archiv für schweiz. Reformationsgeschichte) „die Zürcher Wiedertäufer“ von Egli, aus dem er sich sorgfältig alle hier angeführten Klagen über die evangelischen Prädikanten und namentlich sämtliche Stimmen der Wiedertäufer sammelt, um sie gegen Zwingli und dessen Werk ins Feld zu führen. Zwingli's

Ende, Vierteilung und Verbrennung der Leiche bleibt auch für H. nur der Ausgleich mit seinem Leben; das Zeugnis Hans Schönbrunners kennt der Historiker wieder nicht. Eine wirkliche Darstellung des Zusammenhangs der Dinge, die er hier doch über Adrian hinaus bis zur Schlacht bei Kappel verfolgt, vermisst man durchaus und an Mörikofer und dessen Zitatenschatz geht der Sammler und Sichter aller Quellen, Zeugnisse, Geschichtswerke stumm und still vorüber. Auch für Höfler bleibt doch das Dogma die oberste Richtschnur seiner Geschichtsschreibung und sein Unterschied von Janssen nur der, dass dieser zuerst Römling, dann Geschichtsschreiber, Höfler Geschichtsforscher, nur eben auch Römling ist.

* * *

2. Wahl Adrians VI.

Am 1. Dez. 1522 war Leo X. gestorben. Sic transit gloria mundi. Wie einst Bonifatius VIII., rief man auch ihm nach: „wie ein Fuchs kamst du auf den Tron, wie ein Löwe hast du regiert, wie ein Hund bist du gestorben“, und wer sich im Glanz seines Hofes gesonnt, mochte staunend sehen, auf welchen Füssen der glänzende Hofstaat geruht. Über 1/2 Million Dukaten Einkommen und die schamlose Geldmacherei, die er betrieben, hatte ihn vor Schulden nicht gerettet; auf 850,000 Dukaten beliefen sich die anerkannten, auf vielleicht weitere 300,000 die ungekannten. Die Juwelen, die kostbaren flandrischen Tapeten, selbst das Silbergeschirr des päpstlichen Hofhalts waren versetzt, zahllose Personen ruinirt; die Bank Strozzi drohte zu fallen. Kein Wunder, wenn auf die Kunde von seinem Hinschied alles in den Vatikan stürmte, Kardinäle, Verwandte, die eigene Schwester Lukretia, um durch Plünderung sich so weit möglichst bezahlt zu machen und andern zuvorzukommen. So ausgeleert war nach dem Bericht des venetianischen Gesandten Luigi Gradenigo die apostolische Kammer, dass man für den glänzendsten der Päpste nicht einmal die Leichenkerzen bezahlen konnte; man musste sich derer bedienen, die man für die Exequien des kurz zuvor verstorbenen Kardinals Riario gebraucht hatte. Ein grösserer Gegensatz lässt sich kaum denken als der einstige prachtvolle Einzug in Rom, das glanz- und kunstvolle Pontifikat und dies himmeltraurige Ende mit der Plünderung des Palastes durch die eigenen Verwandten.

Am 28. Dez. bezogen 39 Kardinäle das Conclave, 18 davon und drüben in London noch der englische Kanzler Wolsey, Kardinal

von York[1]), mit der bestimmten Zuversicht, selber Papst zu werden. An Machinationen und Praktiken aller Art fehlte es nicht. Kein Funke von Gewissenhaftigkeit und Schonung. Versprechen wurden nicht gehalten, Eide gebrochen. „Hier“, schrieb Manuel an den Kaiser, „ist alles auf Habsucht und Lüge gegründet. Die Hölle selbst kann nicht so viel Hass und so viele Teufel bergen, als es unter diesen Kardinälen gibt.“ Man behauptete, dass eher ein Handgemenge als eine Wahl in Aussicht stehe, bis endlich Kardinal Giulio Medici, einsehend, dass seine Stunde noch nicht gekommen, den abwesenden Kardinal von Tortosa vorschlug, der ja bereits 65 (63) Jahre alt und nach allgemeinem Urteil ein heiliger Mann sei. Der Vorschlag konnte als blosses Wahlmanöver angesehen werden; aber das entscheidende Wort war gesprochen. Der Kardinal von Gaëta trat für den Abwesenden ein und lobte seine Tugenden, Colonna folgte, Jakobazzo, Ivrea. Vergebens schrie Orsini sein „pecoroni“, „Schafsköpfe“ in die Versammlung — die Stimmen mehrten sich, und ehe noch den Wahlherren die Besinnung gekommen, was sie getan, dass ein „Barbar“, ein von Rom sogar abwesender Kardinal, für den niemand eine Verpflichtung und von dem keiner eine Gunst zu erwarten hatte, gewählt worden, öffnete sich das kleine Fenster, aus dem der Ruf „papam habemus“ zu geschehen pflegte; ein Kreuz erschien und mit leiser Stimme verkündete Kardinal Cornelius Cornaro die Wahl Adrians, Kardinals von Tortosa. Es war am 9. Januar 1522 um die 13. Stunde. (Conclave Hadriani VI. bei Burmann pag. 149.)

Als das unerhörte Tatsache geworden war, überfiel das ganze Conclave ein panischer Schrecken. Ihre schamlose Beschämung zu verschleiern, redeten die Kardinäle von einer Eingebung des heiligen Geistes, wozu Guicciardini malitiös bemerkt, ob denn der hl. Geist, welcher reine Herzen liebt, sich nicht vielmehr geweigert hätte, in solch ehrgeizige und von schnöder Wollust befleckte Seelen einzukehren. Die Kardinäle selber empfing bei'm Heraustreten ein

---

[1]) Ihm hatte Karl V. schon vor Leo's Tod die bestimmte Zusicherung gegeben, bei der nächsten Sedisvakanz alles für seine Erhebung zu tun, noch am 28. Dez. diese Versicherung erneuert, am 30. in eben diesem Sinn an seinen Botschafter Don Juan Manuel geschrieben. Wenn es ihn fallen liess, so geschah es wohl in der Überzeugung von der Aussichtslosigkeit aller diesbez. Schritte, da Wolsey es nur auf 7 Stimmen brachte. Dass aber Adrians Erhebung das Werk des Kaisers gewesen, wie nach weit verbreiteter Ansicht auch noch Robertson meint, oder geradezu von Anfang an der kaiserlichen Partei vorgeschrieben worden, wie Robertson's Commentator Remer bemerkt, dürfte schwer zu erhärten sein und vielmehr feststehen, dass Karl von dem Ausgang des Conclaves selber überrascht worden.

Geheul, ein Schreien und Pfeifen, das man sich nicht ärger vorstellen konnte[1]). Auf Häusern stand „Roma est locanda". So war in Rom die Stimmung über die Wahl eines Papstes, den Apostel und Heilige nach so vielen Papstkönigen als einen würdigen Nachfolger Petri würden geehrt haben.

* * *

3. Die Persönlichkeit Adrians.

Schauen wir uns seine Vorgeschichte und seinen Charakter etwas genauer an! Ein Flamländer niedriger Abkunft, Sohn des Schiffszimmermanns Floriss Boyens Dedel (wenn der Familienname überhaupt feststeht) aus Utrecht, war Adrian ebendort am 2. März 1459 geboren. Von einer frommen, streng katholischen Mutter für die Kirche bestimmt, wurde er nach Delft, später nach Zwoll oder Deventer (?) gebracht, bezog 17jährig die Universität Löwen und zeichnete sich früh ebenso durch Fleiss und Pietät aus wie durch den Reichtum seiner Kenntnisse in den verschiedensten Wissenschaften, in seiner Richtung den niederländischen Mystikern, den Brüdern des gemeinsamen Lebens, Gerhard Grote, Thomas von Kempen, Johann Wesel etc. sich mehr nähernd als den Humanisten. 1488 begann er seine öffentliche Wirksamkeit als Lehrer der Philosophie in Löwen, erwarb 1491 den Doktorgrad und durch die Gunst der Regentin von Flandern, Margaretha von Burgund, die Pfründe Göckersee[2]) in Seeland, ein Kanonikat in Löwen und wurde Kanzler der dortigen Universität, geistliches Orakel und allgemeiner Ratgeber auch in politischen Angelegenheiten. Aus dieser Zeit seiner akademischen Wirksamkeit stammen auch seine Hauptwerke „In quartum sententiarum (librum) Petri Lombardi", hervorragend durch *die scharfen Aeusserungen über die Grünzen der Papstgewalt und die rückhaltlose Verwerfung der päpstlichen Unfehlbarkeit*, sowie seine „Questiones quodlibeticae", daneben zahlreiche Dissertationen etc. (Einen kurzen Auszug aus gen. Werken gibt Bauer a. a. O. pag. 8 ff). Vom Kardinal de S. Croce, Bernardino Carvajal, dem Papst Julius II. warm empfohlen, ward Adrian, ehe eine Berufung nach Rom erfolgte, vom Kaiser Maximilian neben Wilhelm von Croy, Freiherr von Chièvres, zum Lehrer seines Enkels,

[1]) Jovius Vita Ardriani VI. b. Burmann. Vergl. ebendort unter den Elogia pag. 430 ff. das gemeine Spottgedicht Berni's „Capitulo contro Papa Adriano."

[2]) So Höfler; Burmann Göderzee in einer Note zu Jovius, Goerrée in einer Anmerkung zu Moringus.

nachmaligen Kaisers Karl berufen, dem er wohl eine streng katholische Gesinnung, aber wenig Verständnis des Lateinischen beibrachte. Seit 1515, in welchem Jahr er mit einer heiklen diplomatischen Mission (Vertretung der Rechte Karls gegenüber den Absichten des Grossvaters auf Enterbung) bei Ferdinand von Arragonien betraut worden, weilte er, nachdem er die Angelegenheit mit Takt und Geschick gelöst, den Grossvater mit dem Enkel versöhnt hatte, in Spanien, ward zum Dank für seine Dienste Bischof von Tortosa, Kardinal, Grossinquisitor — der dunkelste Fleck auf seinem Leben, da unter ihm 20—30,000 Unglückliche verurteilt wurden und ihm das traurige Verdienst gebührt, die Inquisition auch auf Portorico errichtet zu haben — nach der Kaiserwahl Karl's und während dessen Abwesenheit in Deutschland Regent von Spanien, als welcher er sich im Aufstand der Comuneros einen bleibenden geachteten Namen erworben hat.

Seine Berufung zum Pontifex erfuhr Adriau — den Namen behielt er bei — zu Vittoria in Biscaya, mehr erschreckt als froh, und wie s. Z. bei der Ernennung zum Kardinal ohne eine Miene zu verziehen. Er war und blieb der strenge Mönch, Herr seiner selbst in jedem Augenblick, auch als er endlich nach 8 Monaten, in welchem Zeitraum der Kirchenstaat aus Rand und Band zu gehen drohte, am 29. August 1522 in Rom einzog, erschreckt ob dem heidnischen Glanz der Stadt, ob dem in Müssiggang versklavten Pöbel, den Schwärmen gieriger Kurialen, der hochmütigen, lasterhaften Prälatenkaste. Ohne jeden Prunk wurde er am 30. August auf den Stufen des St. Peter gekrönt. Mit Widerwillen nahm er Wohnung im Vatikan; am liebsten würde er in einem Kloster oder einem Bürgerhause gewohnt haben. Ihm erschien der schönste Palast der Welt als der Sitz eines neuen Heidentum. Auf jedem Schritt begegneten ihm abstossende Erinnerungen an die Borgia, Rovere, Medici, seufzte er mit S. Bernhard: „Hier bist du der Nachfolger Konstantins, nicht S. Peters.“ So blieb denn auch sein Lebeu, wie es in seiner Heimat gewesen war, das eines Heiligen. Dieser Papst, berichteten die Venetianer, erhebt sich lange vor Tagesanbruch; er betet, geht dann wieder schlafen bis zur Morgenröthe, celebrirt die Messe und bleibt noch mehrere Stunden im Gebet; später lässt er die Messe von seinem Kaplan lesen; dann gibt er die Audienzen. Er will jeden Tag viel studiren, nicht blos lesen, sondern schreiben und verfassen; das lenkt ihn von seinen Amtsgeschäften ab. Für seinen Tisch gibt er täglich einen Dukaten aus, den er abends mit eigener Hand aus der Tasche zieht und dem Kammerdiener mit den Worten reicht: „Das ist für morgen“. Es kocht für ihn und besorgt Wäsche und Bett, eine Frau, die er aus seiner Heimat mitgebracht hat.

Damit stand er freilich in einer Welt, die ihn nicht verstehen konnte. Pasquino hatte denn auch fortwährend über ihn zu spotten und statt nach Art der Römer darüber zu lachen, ärgerte er sich so sehr, dass er eines Tages die Statue wollte in den Tiber werfen lassen. Der Herzog von Sessa rettete den berühmten Torso mit der Bemerkung, dass Pasquino deswegen doch fortfahren würde, denn er könne, wie die Frösche, auch unter dem Wasser reden. Und wie Adrian selber, so stand man auch seinen Vertrauten feindlich gegenüber:

„Was für ein Hofstaat! welche Menschensorte!
Heisst das Gesellschaft? das galante Damen?
Kopisch und Winkl, Görtz und Trinkeforte —
Man macht den Hunden bang mit solchen Namen[1])",

spottete Berni.

Zu den Tugenden, in deren Ruf Adrian stand, die man ihm aber in Rom so wenig verzeihen konnte, wie in Athen dem Aristides seine Gerechtigkeit, gehörte nicht weniger seine unbedingte Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit, eine skrupulöse Gewissenhaftigkeit, die auch in der Vergebung von Benefizien nie darauf ausging, durch Liberalität sich beliebt zu machen, sondern stets wissen wollte, wem etwas anvertraut wurde und darum auch unzählige Erwartungen täuschte, sowie eine seltene Gerechtigkeitsliebe, die auch nicht den kleinsten Schein der Ungerechtigkeit aufkommen lassen wollte. Sie hat ihr historisches Denkmal gefunden in der Instruktion an Chieregato zum Nürnberger Reichstag. Die Katholiken konnten sie ihm nicht verzeihen und Höfler, der sie sonst unbedingt rühmt, findet sie den Protestanten gegenüber, die ihrer nicht würdig waren, auch allzu pedantisch. Sie hat Adrian auch gehindert, wie sein Vorgänger Leo X. oder sein Nachfolger Clemens VII., in den politischen Händeln der Zeit sofort Stellung zu nehmen, bis der Lauf der Dinge ihn der Liga gegen Franz I. zuführte, wurde aber wohl eher für Taktlosigkeit und Unbeholfenheit ausgelegt. Dies um so mehr, als er auf ihm vorgelegte Fragen und Entscheide selten sofort einzugehen pflegte, sondern dieselben mit einem gelassenen „videbimus" beschied, das im Munde dieses Papstes etwas ganz anderes zu bedeuten schien als das liebenswürdige „vedremo" Leo's X. Rom, den Kardinälen, den Italienern, den Diplomaten, voran Manuel, dem Botschafter Karl's V., trat er allerdings mit unbedingtem

---

[1]) Uebersetzung von Th. Heyse nach Berni „Capitolo, etc.":
„Ecco che personaggi, ecco che Corte,
Che brigate, galanti cortigiane,
Copis, Vincl, Corizio e Trincheforte!
Nomi da fare isbigottire un cane."

Misstrauen entgegen, wofür er selber wieder Misstrauen erntete und wie dies Misstrauen ihn nicht bewahrte vor einem Netz italienischer und spanischer Intriguen, mochte es recht eigentlich zur Furcht werden und jene zögernde Politik zur Folge haben, die ihm vor allem und zwar in dem Masse zum Vorwurf gemacht wurde, dass man ihm, trotzdem er sein bestmögliches getan, selbst den Fall von Rhodus zur Last legte.

Ihn ohne weiteres als den „grämlichen Professor aus Löwen" zu charakterisiren, wie es Gregorovius in den „Grabdenkmälern der römischen Päpste" tut, dürfte doch zu weitgehend sein. Gregorovius selber hat denn auch in der „Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter" ein etwas anderes Bild des Papstes entworfen. E. Ranke leitet die kurze Schilderung seines Pontifikats mit den Worten ein: „einen würdigern Mann hatte die Wahl schon lange nicht getroffen". Er wäre zu anderer Zeit eine Zierde des römischen Stuhles gewesen und charakterisirt ihn wohl am besten sein Ausspruch, den er als Kardinal getan und den ihn nachmals Enkefort [1]) auf sein Grabmal gesetzt:

Proh Dolor! Quantum refert in Quae
Tempora Vel Optimi Cujusque Virtus Incidat!

* * *

4. Die allgemeine Weltlage.

Adrian musste im Kampf mit geschichtlichen Notwendigkeiten erliegen — „eine tragische Gestalt, wie es etwa Philoktet ist, mehr allerdings durch Leiden als durch Taten imponirend, eine der am meisten tragischen des Papsttums überhaupt." Es war aber auch ein Erbe, das er angetreten! Das glänzende leoninische Zeitalter hatte seine düstern Schattenseiten gehabt, nur zu bekannt aus der Geschichte der Reformation. Eine durchaus blos receptive Natur, ohne eigenen Impuls und schöpferische Ideen, ein Epikuräer, dem jedes Verständnis für die Religion und die Aufgaben der Kirche abging, war Leo seine Stellung nur das Mittel des Genusses gewesen, dem er sich rückhaltlos hingab, und bezeichnend eine Aeusserung, die er nach seiner Wahl getan, „geniessen wir das Papsttum, das uns Gott gegeben!" Als Herr von Florenz und Kirchenstaat und Haupt der katholischen Welt der reichste Fürst nicht blos Italiens, hatten doch all seine Einkünfte nicht genügt. Der Bau der Peterskirche, den er doch weniger gefördert als sein Vorgänger, musste den Vor-

[1]) Einer der wenigen, die sein Vertrauen besassen. Ueber sein Leben Nippold a. a. O. pag. 243 f.

wand gehen für den schamlosen Ablasshandel; keine Stellung mehr, die nicht um Geld gekauft werden musste. Aus dem ehrwürdigen Tempel der Kirche hatte herrsch- und genusssüchtige Gier der Priester allmälig ein europäisches Wechselhaus gemacht, einen Krammarkt von Gnadenbullen, Indulgenzen und Objekten des Aberglaubens. Erasmus, der sich's zwar am Hof der Kardinäle wohl sein liess, staunte über die Religion, in der nichts mehr unverfälscht geblieben und welche die christliche Hülle so ganz abgeworfen hatte, dass Gott wieder Jupiter hiess, der Himmel Olymp, die Heiligen Götter (Dii und Deae) und dass es einen Papst nicht einmal mehr erschreckte, als ihn einst am Charfreitag ein Prediger mit Zeus, Christus aber mit Decius oder Curtius verglich. Und wollte man erst die grenzenlosen Laster der römischen Gesellschaft schildern, den Schleier heben von den Mysterien des Priestertums! Die Sittenfäulnis eines Zeitalters, wo eins der besten Produkte der Poesie den Namen Syphilis trug, ist bekannt genug. Wohl wurden die klassischen Laster Griechenlands und des Orients nicht erst durch die Renaissanse importirt. Aber zum mindesten hat dieselbe keine Sanirung zur Folge gehabt, hat im Gegenteil alles noch mit dem Zauber klassischer Bildung umgeben, und wenn auch im Sumpf wieder ein reiches geistiges Leben blühte, so war es doch viel zu teuer erkauft um den Preis des Christentums, der reinen Menschlichkeit, der Gewissensfreiheit der Nationen. Es hätte diese „schöne" und doch in ihren Fundamenten so faule Welt auch ohne die Reformation über kurz oder lang zusammenbrechen, sich in sich selbst verzehren müssen. Ja, der italienische Humanismus war auch schon an verschiedenen Punkten von seiner Höhe heruntergestiegen, ehe Luther auch nur seine Thesen in Wittenberg anschlug. Den tiefern sittlichen Ernst des Nordens musste diese Welt abstossen trotz all ihrem Glanz und am Masstab jenes Wortes gemessen, „an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen", dem heiligen Zorn eines Luther als Satanswerk erscheinen. Es ist zwar darum nicht blos das ästhetische Interesse, sondern der billige Akt der Gerechtigkeit, wenn Gregorovius neben der Zuchtlosigkeit des Zeitalters auch die liberale Menschlichkeit nicht vergessen wissen will, aber nichts als absichtliche Entstellung, wenn Höfler die reiche Blütensaat des Humanismus im theologischen Hass der Glaubensspaltung erstickt werden lässt. Es galt eben auch hier „die Axt ist schon dem Baum an die Wurzel gelegt und welcher Baum nicht gute Frucht bringt, wird umgehauen und ins Feuer geworfen"; wenn geistliche Tugenden, gepaart mit Wissen und Verstand, für die Stellung eines Papstes nicht mehr ausreichten, wenn nur noch glänzende Herrscher oder verschlagene Staatsmänner als grosse Päpste erscheinen konnten, musste es doch wohl schon weit gekommen sein.

Sah sich so Adrian in genannter Beziehung einem Augiasstall gegenüber, dessen Reinigung fast übermenschliche Kräfte und ein längeres Leben forderte, als es ihm noch beschieden sein konnte, so war auch nach anderer Richtung hin die Lage jedes neuen Papstes nichts weniger als beneidenswert. Erbe der gewaltigen Schuldenlast Leo's, die auf Jahre hinaus die weiseste Beschränkung und Sparsamkeit forderte, im eigenen Patrimonium überall mit Abfall umgeben und bedroht, da nach Leo's Tode vertriebene Dynastengeschlechter sich allenthalben regten und die im Namen und Interesse der Kirche aufgestellten Ordnungen umstürzten, die provisorische Regierung absichtlich oder unabsichtlich die Unordnung auf den höchsten Grad gebracht hatte, die Anarchie in und um Rom herrlich blühte und zu guter Letzt auch noch die Pest zu wüten begann, sollte der neue Papst überall seine Augen, hundert Arme zugleich und eine stets gefüllte Börse haben. Im Norden leuchtete das Feuer der Reformation, von Wissenschaft, Presse, Aufklärung, Kritik und Macht der öffentlichen Meinung, von kirchlichen und nationalen Bedürfnissen mit unbesiegbaren Mitteln ausgerüstet, vom genusssüchtigen Mediceer in seiner Tragweite und seinen Folgen absolut nicht erkannt und bei verkehrten Versuchen, es zu löschen, von Tag zu Tag gewaltiger aufflammend. Der Bannbulle hatte Luther mit deren Verbrennung geantwortet; gegen die Reichsacht schützte ihn sein Kurfürst und die wenigsten Stände waren gewillt, sie überhaupt auszuführen. Leo's Nachfolger basste Luther viel intensiver als jener, weil Luther ihm nicht blos der Ruhestörer, sondern der Ketzer war; und doch sah er ein, dass die Ursachen der Ketzerei nicht in einem einzelnen Menschen, sondern in der ganzen Verfassung der Kirche, in dem Missbrauch der geistlichen Gewalt begründet waren und eine Niederwerfung von so viel unberechenbaren Faktoren abhängig und darum mehr als fraglich machten.

Dann sah sich Adrian in den grossen Gegensatz zwischen Karl V. und Franz I. hineingestellt, der auch einer minder friedfertigen Natur zu denken gegeben hätte. Zog ihn zu jenem Nationalität und Dankbarkeit, so knüpften sich an diesen die finanziellen Interessen der Kirche. Die Schweizer waren am 27. April 1522 von Frunsberg bei Bicocca geschlagen, Genua am 30. Mai erobert und zwei Tage hindurch geplündert worden, wofür Adrian die auf der Durchreise von Spanien her von ihm erbetene Absolution verweigerte; die französische Armee zog sich im Juli aus Italien zurück; den Franzosen blieben nur die Vesten von Mailand und Cremona. Franz sann auf Rache und Wiedererwerb des Verlorenen, so weit ihm Jagd und Weiber dazu Zeit liessen, Karl auf Befestigung seiner Stellung in Italien und Arragon, auf völlige Niederwerfung des

Gegners, wozu ihm das Bündnis mit England helfen, dieses selber durch Beitritt von Venedig, Papst etc. zu einer grossen Liga der westeuropäischen Staaten sich gestalten, die Bewilligung aller möglichen kirchlichen Privilegien, sowohl inbetreff Spaniens als Flandern's und Burgunds dem Kaiser die für die Kriege nötigen Mittel an die Hand geben, ihn zugleich von Heinrich VIII. unabhängig machen sollten. An Frieden dachte man hier wie dort nicht, dieweil Italien unter dem Druck der Kriege und der beständigen Ungewissheit schwer zu leiden hatte, die Türkengefahr, dank auch den traurigen Zuständen Ungarns, immer näher rückte, zumal da mit dem Fall von Belgrad am 29. August 1521 bereits das eine Bollwerk gefallen war, der Weg auf Wien Soliman geradezu offen stand und gewaltige Rüstungen in Konstantinopel einen Hauptstreich ankündigten, der, wie sich bald zeigen sollte, dem andern Bollwerk im Süden, Rhodus, galt. War dieses einmal in den Händen der Osmanen, so stand auch der Süden, Sizilien, Italien, Rom, einer Invasion offen. Aber selbst diese Gefahr rief die erbitterten Gegner nicht zum Frieden.

So fand denn Adrian riesige Aufgaben vor: er sollte Italien den Frieden geben, die Grossmächte versöhnen, den Kreuzzug gegen den Halbmond zustande bringen, die Ketzerei in Deutschland und der Schweiz bezwingen und der Kirche die rettende Reform geben. Sehen wir nun, wie und mit welchem Erfolg er die Aufgaben zu lösen suchte, indem wir in folgendem Adrians Stellung zur Reformation, dann seine Politik ins Auge fassen.

* * *

5. Papst und Reformation.

Klarer wohl als irgend einer seiner Vorgänger hat der Professor von Löwen die Notwendigkeit einer Reformation erkannt, aufrichtiger, wahrer, ehrlicher als irgend ein anderer jedenfalls auch die Wurzel des Übels in den unerträglichen Missständen der Kurie selber durchschaut; sein Verdienst aber bleibt es vor allem, dass er auch Hand an die Wurzel gelegt und entschlossen war, schonungs- und rücksichtslos die Reform der Kurie zu betreiben, dabei selber mit dem Beispiel asketischen Ernstes und Strenge voranzugehen und wenn jene gelungen, auch die Reformation der Glieder an die Hand zu nehmen, vom Zentrum nach der Peripherie zu gelangen.

Wessen sich die Kurie, vom Hofstaat der Kardinäle bis hinunter zu all den Schmarotzern, Stellenjägern, Courtisanen etc. von ihm zu versehen hatte, darüber konnte schon nach seinen ersten Verfügungen von Spanien aus kein Zweifel walten. Tatsächlich hätten auch die Conclavisten die Wahl, die sie selber überrascht,

am liebsten wieder rückgängig gemacht und Freude waltete also nicht, als er am 29. August 1522 seinen Einzug in Rom hielt. Adrian stand im Vatikan, die Sparbüchse in der Hand. Die Pracht und Herrlichkeit der Tage Leo's hörte auf, die Musik verstummte, die glänzenden Mahlzeiten, belebt durch Gesang und Instrumentalmusik, verschwanden; Ernst und Stille, Würde und Pflichtgefühl sollten herrschen in den Räumen, in welchen sich bisher schöne Frauen, ämtersuchende Prälaten, der kunstsinnige und lebenslustige Hofstaat des Mediceers bewegt hatten. Die Dienerschaft, die Adrian vorgefunden, wurde erbarmungslos dezimirt. Als die Stallknechte sich seiner Gnade empfahlen, fragte er, wie viele ihrer Leo gehabt; auf die Antwort: hundert, bekreuzte er sich: vier seien genug; weil es sich indessen zieme, dass ein Papst deren mehr habe als die Kardinäle, behielt er zwölf. Nach allen Windrichtungen zerstoben sie, die Künstler und Dichter, die Gelehrten und Schönredner, die Sänger und Musiker, die Reitknechte und Stallmeister, die Hofnarren und betitelten Schmarotzer, die an der Kurie ihr Brod gefunden hatten und trugen über ganz Italien die Nachricht von des Papstes Knauserei. Statt den Ragouts, Saucissons und andern gewählten Leckereien Leo's waren Kalbfleisch, Rindfleisch oder Hühner das ganze stehende Menu.

Ein ähnliches forderte Adrian nun aber, wenn auch vielleicht in etwas schroffem Vorgehen, auch von seiner Umgebung, den Kardinälen. Das Konsistorium vom 1. September 1522 leitete die Reform ein. Die Anrede, mit der Adrian dasselbe eröffnete, klang nicht gerade erfreulich. Nachdem er seine Absicht ausgesprochen, den allgemeinen Feind zu bekämpfen, erwähnte er, wie die römischen Laster sprichwörtlich geworden, dass diejenigen, die sie nicht begingen, sie keineswegs verachteten und dass diese Laster, wenn auch nicht immer bei den Kardinälen unmittelbar vorhanden, sich doch in deren Palästen fänden. Vollends beschämend aber war die furchtbare Anklage, man verkaufe die Gerechtigkeit am päpstlichen Gerichtshof, der Rota. So forderte er denn die Kardinäle auf, sich zur Reform der Gerechtigkeit und Sitten zu vereinigen, ihm in der Unterstützung des Königs von Ungarn und der Johanniter in Rhodus beizustehen, und, da die derzeitigeLage des durch Schuldenlast und Kriege der Fürsten heruntergekommenen römischen Stuhles ihm weitreichende persönliche Hülfe unmöglich mache, ihm Mittel und Wege anzugeben, um Geld aufzutreiben und der Not des Augenblicks abzuhelfen. Er legte ihnen das für sie entsetzliche Ansinnen vor, sich mit 6000 Dukaten Einkünften zu begnügen: er behandelte seine „Brüder und Freunde“ indertat wie ein Abt seine Mönche. Jedenfalls wussten die Kardinäle, als sie das Konsistorium verliessen, sehr genau, wo

sie daran waren, und das Umsichgreifen der Pest mochte manchem ein gar nicht so unerwünschter Vorwand sein, sich aus der Stadt zu entfernen.

Adrian war nicht unvorbereitet nach Rom gekommen; er handelte nach einem festen Plan. Ernste Männer wie Egidius von Viterbo, Caraffa, Giberti, Chieregato hatten die Notwendigkeit einer Reform nicht weniger erkannt und der päpstliche Plan beruhte im wesentlichen auf einem Promemoria des Fra Egidio (des bekannten Canisius, General des Augustinerordens), indem dieser dem Papst eine so umfassende Darstellung des Zustandes der römischen Kirche und dessen, was zu bessern war und wie es gebessert werden könne, zustellte, dass Adrian es als sein Programm anzunehmen und als Grundlage seines Regierungssystemes zu verwenden im Falle war. Höfler hat für die Schrift, die 300 Jahre lang ungekannt und ungenützt in der Ludovica Maximilianea lag, den Autor ausfindig gemacht und ihre eminente geschichtliche Bedeutung konstatirt. Sie besprach[1]) die Notwendigkeit der Beschränkung der absoluten Gewalt des Papstes, die Cumulation von Pfründen, Ämtern und Würden, der entgegengetreten, die Commenden, die verboten werden müssten, die Beschränkung der Vollmachten der Datare, die Reservation der Benefizien und deren Aufhebung, vor allem auch die Rücksicht auf Würdigkeit der Petenten und Kandidaten bei Verleihung von Pfründen, verweilte dann bei dem Missbrauch des Ablasses, der die ordentliche Jurisdiktion der Bischöfe untergrabe und eine masslose Lust, zu sündigen, erzeuge, wandte sich der absolut notwendigen Regelung des Gerichts- und Verwaltungswesens und endlich der Untersuchung der Gründe zu, warum der römische Stuhl gar so mit Schulden belastet und um seine Einkünfte gekommen sei. Bezeichnete die Schrift als solche Gründe, die von Leo für Geld geschaffenen neuen Ämter, deren Einkünfte auf die Kirche angewiesen wurden, so empfahl sich für sie bei der Unmöglichkeit sofortiger Abschaffung solcher Ämter die Einsetzung einer Finanzkommission zur Untersuchung aller Einkünfte und Ausgaben unter Leo X. und der *allmälige* Einzug dieser Ämter. Die Not, die Leo über den römischen Stuhl gebracht, war so gross, dass auch dies Promemoria Egidio's die Einziehung der ersten Jahresrente aller vakanten Pfründen, ein subsidium caritativum aus allen Teilen der Welt und anderes mehr, Mittel, welche nur in der absoluten Gewalt der Päpste ihre Begründung fanden, in Vorschlag bringen musste.

[1]) Der vollständige Titel dieses Promemoria lautet: *Fr. Aegidii Viterb. ord. Heremit. S. Augustini, tit. S. Matth. Evang. Presb. Card. promemoria ad Hadrianum P. VI. de depravato statu R. Ecclesiae et quomodo reformari possit atque debeat.* Ausführlicherer Inhalt bei H. Bauer a. a. O. p. 75 ff. und Höfler a. a. O. p. 210ff.

So ging denn Adrian, wie gesagt, im wesentlichen gerade nach diesem Plane, daran, Simon Magus aus seinem eingewohnten Sitz zu vertreiben. Eine der stärksten Massregeln zur Reform der Kurie ergriff er 9. Dezember 1522, als er mit einem Schlage alle Exspektanzen auf Benefizien kassirte und sich daran machte, alle unter Leo X. gekauften Ämter zu kassiren, sowie den Kardinälen ihre weitgehenden Privilegien zu nehmen, Dinge, die eigentlich schon das Vatikankonzil unter Leo X. beschlossen hatte, aber ohne dass man bisher weiter als bis zum Entschluss gekommen wäre.

Der Papst beriet sich ferner mit Giampietro Caraffa (nachmals Paul IV.) und Marcello von Gaëta (Cajetan) über Einschränkung des Ablasswesens, sowohl was die Vollmachten an die Franziskaner betrifft, als die Ablassverkündigung für die St. Peterskirche, stiess aber hier, wie dann bei der Behandlung der Ehedispense auf sehr geteilte Ansichten, hinter denen natürlich auch der interessirte Widerstand sich barg. Hatte Adrian die schon lange von Luther in seinem Kommentar zum 4. Buch des Petrus Lombardus über die Sakramente vorgetragene Auffassung vom Ablass, wenig modifizirt, geltend gemacht, wonach derselbe nur ein Erlass der Kirchenstrafen, sein Wert von demjenigen der gleichzeitigen Bussübung abhängt und je nach der vollkommenen oder unvollkommenen Leistung derselben vollständig oder nur teilweise eintritt, die rechte innere Verfassng also die Hauptsache ist und die Gnadenschätze der Kirche nicht vergeudet werden dürfen, so war es Cajetan und damit den Kurialisten überhaupt vielmehr um Stärkung des Unfugs, weil in ihrem Interesse, zu tun und Cajetans Rede zugleich ein trauriger Beleg dafür, wie es mit der Wahrheitsliebe der höchsten kirchlichen Würdenträger bestellt ist. Der vortreffliche Theologe erklärt (Nippold pag. 280), im Grunde selbst Adrians Anschauungen zu teilen, aber sie um ihrer praktischen Konsequenzen willen in seinen Schriften so zu behandeln, dass nur die unterrichtetsten Menschen den eigentlichen Sinn aus seinen Worten hätten entwirren können. Denn wenn diese Lehre mit gerichtlicher Autorität einmal bekannt gemacht werde, so liefe man Gefahr, die Gelehrten möchten daraus auch den Schluss ziehen, dass die Lossprechung des Papstes nichts helfe, sondern dass die ganze Wirkung des Ablasses nur der vollkommenen oder unvollkommenen Beschaffenheit des damit verbundenen Busswerkes zuzuschreiben sei. Das würde aber ohne Zweifel den Eifer der Menschen, sich Ablässe zu verschaffen, sehr abkühlen und die von der Gewalt des Papstes gehegte Meinung ausserordentlich erschüttern. Cajetans positiver Vorschlag ging also dahin, die alten, in Vergessenheit geratenen Bussgesetze wieder in Wirksamkeit zu bringen und nach ihren Bestimmungen den Beichtkindern

die ihren Vergehungen angemessenen Strafen aufzuerlegen. Dann würde gewiss ein jeder die Notwendigkeit und den Nutzen der Ablässe leicht einsehen, und, um sich von der beschwerlichen Last der Busse frei zu machen, dieselben eifrig zu erwerben suchen. Man sieht, der Widerstand sollte durch Strenge gelähmt, dem Unfug selber nicht gesteuert, vielmehr das Volk gezwungen werden, um Ablass zu betteln. Die Pönitentiaria unter dem Vorsitz des Kardinals di Santi quatro, Lorenzo Pucci, dieses vortrefflichen Künstlers im Geldmachen, des bösen Dämons Leo's in allen Finanzspekulationen, ging dann noch weiter, auch Cajetans Vorschlag zu verwerfen, da das vorgeschlagene Heilmittel an sich der Krankheit wohl angemessen sein möge, aber für die Kräfte des schwachen Körpers zu stark sei, und den status quo als den z. Z. einzig möglichen und richtigen zu erklären.

Höfler sucht dem traurigen Resultat der Verhandlung die Spitze dadurch abzubrechen, dass er die Darstellung Sarpi's, der nach einem Tagebuch Chieregato's berichtet, zwar nicht zurückweisen, aber ihr nur bedingte Glaubwürdigkeit zugestehen will; finde sich doch dies Tagebuch nicht in dem von Chieregato's Verwandten dem Pallavicini behufs Widerlegung Sarpi's zur Verfügung gestellten schriftlichen Nachlass und habe doch Pallavicini anderseits nachgewiesen, dass Cajetan in den Schriften, auf die er sich nach Sarpi berufen, ganz anders gesprochen, als Sarpi ihn reden lasse! Aber muss nicht der Jesuit Pallavicini jeweilen das genaue Gegenteil von den Aufstellungen Sarpi's behaupten? (Nippold pag. 219 ff., seine Urzeit über Sarpi und Pallavicini pag. 203 und Note 39 pag. 239, sowie die Kritik Sarpi's und Pallavicini's bei Ranke „die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten“ B. III Analecten pag. 25 ff.)

Keine geringeren Schwierigkeiten ergaben sich für Adrian bei seinem Reformversuch hinsichtlich der Ehedispense, nach den Behauptungen der Lutheraner und wie neuerlich z. B. der Fall Popper-Castioni (1885) zeigt, noch heute nur Mittel für päpstliche Gelderpressungen. Adrian wollte wenigstens einige als überflüssig und allzu hart aufheben, um dem Volke eine grosse Last abzunehmen, und wenigstens die Gebühren aufheben, die darauf lasteten. Aber schon ein solcher Gedanke war den geldgierigen Kardinälen ein Vergehen und jene Aufhebung der Gebühren durch den Umstand unmöglich gemacht, dass ihr Bezug von Leo X. schon auf Jahre hinaus verpachtet war.

Dieselbe Erfahrung überall. Schon in Spanien hatte sich Adrian an der Reformation der kirchlichen Institute beteiligt in dem Sinn, dass der Geistliche von den Gütern der Kirche nur Lebensunterhalt

und Kleidung zu nehmen berechtigt sei. Das System sollte um so mehr in Rom festgehalten und durchgeführt werden. Nicht die Vermehrung der Einkünfte dürfe mehr das Ziel des kirchlichen Strebens sein, sondern die Herstellung der innern Ordnung, die Aufrichtung der Kirche selbst und ihre innere Belebung. Gelang es, dieses System durchzusetzen, so war die Rückkehr zu den alten strengen Kanones erfolgt und ein leuchtendes Beispiel an dem höchsten Orte gegeben. So wurde die Zahl der päpstlichen Referendarien mit *einem* Schlag von 30 auf 8 reduzirt, dem Datar Enkenvort und dem Sekretär Hezius befohlen, von Indulgenzen, Dispensen, Regressen, Koadjutorien nur den spärlichsten Gebrauch zu machen. Adrian schien energisch gewillt, seiner schon in Spanien getanen Äusserung Folge zu geben, dass man nicht die Priester mit Kirchen, sondern die Kirche mit Priestern schmücken müsse. Dem laxen Gerechtigkeitsgefühl hielt er entgegen sein „fiat justitia, pereat mundus!“ Jeder Schrei der Verletzten war ihm ein Beweis, dass er den Sitz des Übels getroffen. Der Ketzerei des Nordens wollte er entgegentreten mit einer reformirten Kurie, um den Reichstag, wenn er sich versammle, und alle Welt zu überzeugen, dass es ihm mit der Reform Ernst sei, dass er nicht blos Worte, sondern Taten biete.

Aber wie schon die vorgenannten Fälle beweisen: die Kardinäle und Priester schienen am allerwenigsten Dekoration der Kirche sein zu wollen. Den Römern aber, die an der Kurie zu zehren verstanden, war ein Papst, der, wie Vettori sich ausdrückt, Anlage zu einem Kassier hatte, von Haus aus unangenehm, und von der Eigenart der Italiener, von dem Widerwillen der an Glanz und Üppigkeit Gewöhnten gegen jede ernste und strengere Lebensführung ganz abgesehen, mussten zu viele Vitalinteressen verletzt werden, als dass es nicht immer Leute gegeben hätte, die, was Adrian zu hemmen suchte, als gute und notwendige Sache zu verteidigen unternahmen. Ja, es fehlte nicht an solchen, die wie Soderini, die Reform der Kurie, weil das Eingeständnis ihrer Verderbtheit, auch als eine Ermutigung der Ketzerei hinstellten, Bürgerkrieg und Kreuzzug gegen dieselbe als das einzig probate Mittel empfahlen, jede Schmälerung der Einkünfte vollends als durchaus überflüssig und gefahrvoll verwarfen. Mit einer Menge schnöder Vorwände irdischer Klugheit stellten sich die Kurialisten dem Papst entgegen und er musste wahrnehmen, wie alles Schlechte und Missbräuchliche von den Angesehensten seines Hofes als heilsam oder notwendig in Schutz genommen ward. Kein Wunder, wenn ein Gefühl der Ohnmacht zuweilen sich seiner bemächtigte, die Unsicherheit und Ratlosigkeit denen gegenüber hervortrat, die unter einer Regierung reich

und mächtig geworden waren, deren Folgen ihn selber zu erdrücken drohten; so dass er seinen Vertrauten das Geständnis ablegte: die Stellung der Päpste sei doch bedauernswert; sie hätten nicht einmal die Freiheit, gutes zu tun, wenn sie auch noch so gern Mut und Fleiss daran wenden möchten. Die Kirchenfürsten blickten nur mit Ironie auf den Pedanten im Vatikan. Sie jagten, spielten und tafelten ihm zum Trotz nach wie vor. An der Jagd, zu der beim Obedienzbesuch der venetianischen Gesandten in Rom Cornaro als leidenschaftlicher Jäger seinen Oheim Matteo Daudolo einlud, beteiligten sich hundert glänzende Reiter, der Kardinal selber auf kostbarem andalusischem Pferde. Bei dem an die Jagd sich anschliessenden Gastmahl im Hause des Kardinals speiste man von prachtvollem und massenhaftem Silber und zählte nicht weniger als 75 Gänge von je dreierlei Speisen, die mit grosser Schnelligkeit gewechselt wurden, während zugleich die besten Musiker Lauten, Violinen, Laronen tönen liessen; Gesang gab es drinnen und draussen. Nicht ganz so luxuriös war das Gastmahl im venetianischen Palast bei Grimani, da man des Sonnabends wegen nur Fische ass; doch kostete dabei beispielsweise ein einzelner Stör 18 Dukaten und war die Menge edler Weine unzählbar. Man tafelte 6 Stunden lang. So ging es an den Tischen der Kardinäle zu, während der Papst am Abend seinen Dukaten für den andern Tag dem Kammerdiener reichte und verlacht wurde, weil er den billigen Stockfisch ass. Der Papst und dieser üppige Prälatenhof erschienen der eine als die Satire des andern.

Adrian musste sich von der Unmöglichkeit der Abschaffung der Misbräuche bei der Kurie überzeugen und davon, dass er auch der nordischen Ketzerei und dem sich versammelnden Reichstag zu Nürnberg nicht mit einer vollendeten Reform der Kurie, nur mit dem offnen Eingeständnis jener Missbräuche und mit dem Versprechen entgegentreten könne, nach Kräften an ihrer Abstellung zu arbeiten, im Übrigen aber an die Grossmut der Gegner appelliren müsse, die nach Höfler natürlich keine Grossmut besassen. Als ob es in diesen Dingen ein Markten um Gränzen gäbe und als ob Roms Arglist die Welt nicht schon so oft getäuscht hätte, dass man sich nicht zu wundern braucht, wenn Luther jene Werbung um Grossmut in den Instruktionen an Chieregato mit den bittern Glossen begleitete: der Papst wolle durch sein Bekenntnis des fehlerhaften in der Kirche und durch sein Versprechen einer Abhülfe nur die aufgeregte Welt einschläfern; die von ihm proklamirte, nach und nach anzustellende Reform sei so zu verstehen, dass jeder Schritt einige Jahrhunderte vom andern entfernt sein solle.

Höfler scheint überhaupt zu übersehen, um was es sich bei der Reformation handelte. Ihm ist sie viel zu sehr nur Politik und zwar lediglich Obstruktionspolitik, Abfall, Auflösung der bisher anerkannten und gültigen Ordnung, der kirchlichen Ordnung nur zum Zweck, auch die bürgerliche zu stürzen, Luthers Werk identisch mit demjenigen Sickingen's und Hutten's. Dass es sich um Prinzipien handelte, die Luther von jedem Ausgleich zurückhielten, verkennt oder ignorirt er wenigstens vollständig, wie denn überhaupt die wenigsten Römlinge davon eine Ahnung haben, weitaus den meisten Religion und Kultus zusammenfällt.

Was nun Adrians Stellung zu der bereits in vollem Gang befindlichen und vom Haupt der Kirche sich immer mehr emanzipirenden Reformation in Deutschland und der Schweiz betrifft, so bedeutete für ihn der schweizerischen Eidgenossenschaft gegenüber schon der Tod Schinners, der wenige Wochen nach der Ankunft des Papstes in Rom starb, den Verlust einer treuen, schwer zu entbehrenden Stütze; vollends aber waren ihm die Hände gebunden durch die Schuld Leo's an die Eidgenossen, die sich bereits auf 36,000 von ihnen rücksichtslos geforderte Dukaten belief, sowie durch die Eigenart der republikanischen Verhältnisse. Seine Schreiben an Zwingli und Zingg vom 23. Januar 1523 sind bekannt. Seine Botschaft an die Tagsatzung konnte wenig Eingang finden, von einem Einfluss seinerseits auf den Verlauf der Bewegung kaum die Rede sein.

Luther hasste er als Ketzer und man kann ihm diesfalls kaum einen Vorwurf machen; die Lauheit, womit die Ausführung des Wormser Edikts, ja, auch nur seine allgemeine Kenntnisgabe von den Ständen an die Hand genommen ward, schmerzte ihn und trug nicht wenig zu seiner Beunruhigung bei. Aber Person und Sache trennend, sah er die Berechtigung der Bewegung, die sich an Luther's Namen knüpfte, soweit sie ihren Grund in den Missbräuchen der Kurie und der Kirche hatte, ein, und war bereit, ihr entgegenzukommen. Durchaus falsch aber ist es nun, mit Höfler (s. oben) Luther und seinen Parteigenossen Mangel an Grossmut und Friedfertigkeit vorzuwerfen. Der Stein, der ins Rollen geraten, konnte nicht mehr aufgehalten werden. Der Verlauf der Dinge hatte einen andern Gegensatz zu klar aufgedeckt. Es lag eben der Reformation nicht blos eine von den bisherigen abweichende Ansicht von den Machtbefugnissen der Kirche zu Grunde, sondern sozusagen eine andere „Religion“, ein anderes religiöses Prinzip. Dem Scholastiker Adrian blieb dies verborgen. Kein Wunder, war doch Luther selber erst Schritt für Schritt dazu gedrängt worden; es war ihm gegangen wie dem Mann im Gleichnis, der unvermutet und ohne es zu wollen, den Schatz im Acker entdeckt, und Luther war eben so wenig gewillt, ihn wieder an Rom und seine Höflinge herzugeben.

So bleibt denn immerhin schon die Sendung des im ganzen von der Notwendigkeit einer kirchlichen Reform überzeugten Chieregato an den Nürnberger Reichstag, womit Adrians reformatorischer Versuch zusammenfällt, eine durchaus anerkennenswerte Tat, noch mehr jene merkwürdige päpstliche Instruktion an den Legaten, die von den Protestanten doch wohl mit Misstrauen aufgenommen werden musste. Von einer Unterschätzung dieser Instruktion protestantischerseits kann aber unseres Erachtens schon darum nicht gesprochen werden, weil ihr mehr als eine vorübergehende Bedeutung überhaupt nicht zukam.

Wie bereits gesagt, war (mit Ausnahme besonders eifriger Fürsten, wie Moritz von Sachsen), für Kundmachung des Wormser Edicts wenig gesorgt worden. Selbst ein Erzbischof Christoph von Bremen, dem Luther höchst widerwärtig war, fand sie unnötig; die von geistlicher Gewalt unabhängigen Städte hatten das Edikt völlig ignorirt und der Rat Nürnbergs liess sich selbst dadurch lange nicht zur Publikation bewegen, dass die Reichsorgane in der Stadt Residenz nehmen sollten. Erst Mitte Oktober 1522 beschloss die Mehrheit, „aus beweglichen Ursachen“, die Acht am Rathaus anzuschlagen.

Am 19. November 1522 hielt Chieregato seine erste Rede an die versammelten Stände: sie betraf Ungarn, die Türkengefahr, die zur Abwehr derselben notwendige Aufbietung aller Kräfte. Erst nach dieser Rede brachte er in einer zweiten von unbestimmtem Datum (Baumgarten rechnet sie auf den 10. Dezember) die lutherische Häresie zur Sprache. Hatte er sich noch am 8. Dezember trotz dem geharnischten Breve [1]) Adrians an Friedrich den Weisen in einer Unterredung mit dem kurfürstlichen Kanzler Planitz in den schmeichelhaftesten Ausdrücken über den Kurfürsten ergangen, und Luthers Verdienste um Aufdeckung der Missbräuche anerkannt, so lautete sein Vortrag vor den Ständen freilich sehr anders. Auch in den Aktenstücken, welche er später mitteilte, dem Breve vom 25. November und der Instruktion an den Legaten [2]) war von irgend einer Anerkennung eines ursprünglichen Verdienstes Luthers keine Rede; sie enthielten lediglich die schärfste Verurteilung alles und jedes,

---

[1]) Breve Hadriani papae VI ad Fredericum Saxoniae ducem adversus Lutherum. Burmann pag. 472 ff, von Bauer besprochen pag. 116 ff.

[2]) Eine Separatausgabe unter dem Titel „Ein hapstlich breve oder sendbrieff des Bapsts Adriani, so er Fürsten und Ständen des Reychs uff den Reychstag itzo zu Nürnberg. Damit die Instruktion, so er seiner botschafft auch daselbst hinüberschickt, verdeutschet. Mitsampt obgemelter Fürsten und Steuden des Reychs antwort“ findet sich auf der Universitätsbibliothek Basel, sowie in einem Band Broschüren sub „Varia Politika“ 1505—1655 Gal. XXVII 471 in der Stadtbibliothek Zürich.

was er getan; sie appellirten an die weltlichen Interessen der Stände, welche von dem Aufrührer, der alles umstürze, ebenso bedroht wurden wie die kirchlichen Ordnungen und beschwor die Stände, alles aufzubieten, dass die Sache nicht weiter um sich greife, und diejenigen zu bestrafen, welche weder Religion noch Sitten, noch Gesetze in ihrer Pflicht zu erhalten vermögen. Nur in dem Punkte wich Adrian von Leo's Taktik ab, dass er unumwunden die Schuld der Geistlichkeit und der Päpste selbst an der Verunstaltung der Kirche einräumte, seine ernste Absicht aussprach, diese Schäden zu heilen, und auch in allem, was etwa von Rom aus zur Benachteiligung deutscher Nation geschehen sei, Abhülfe verhiess.

(Schluss folgt.)

Der gegenwärtige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft.

Von

Lic. Karl Marti,

*Pfarrer in Muttenz und Privatdozent in Basel**).

Der gegenwärtige Augenblick scheint zunächst nicht günstig gewählt, um ein Bild von dem jetzigen Stande der alttestamentlichen Forschung zu entwerfen. Denn es bekämpfen sich immer noch mit grosser Heftigkeit zwei Richtungen, von denen die „alte" der sog. „modernen" es zum Vorwurf macht, dass sie die Geschichte der alttestamentlichen Religion evolutionistisch zu verstehen suche, und die Krisis auf biblischem und insbesondere alttestamentlichem Ge-

*) Die folgende Darstellung ist zuerst in norwegischer Übersetzung veröffentlicht in der Zeitschrift *„Luthersk Ugeskrift"*, Kristiania, 1893 Nr. 22. 23 und 25—30. Von mir war sie bereits im Herbst 1892 abgeschlossen; um aber auch die seit einem Jahr erschienene wichtigere Literatur in der deutschen Veröffentlichung zu berücksichtigen, habe ich jetzt noch eine Anzahl Anmerkungen beigefügt, welche in dieser Hinsicht Auskunft geben.

Obschon somit diese Übersicht nicht als die direkte Fortsetzung der seinerzeit in dieser Zeitschrift (III. Jahrgang 1886, S. 88—99 und IV. Jahrgang 1887 S. 42—59 und 203—224) gegebenen trefflichen Zusammenstellung von Professor *H. Steiner* angesehen werden kann, darf ich vielleicht doch hoffen, dass eine neue Behandlung dem Leser nicht unangenehm sein werde, da ich nicht nur dem Problem, das der Hexateuch stellt, eine eingehende Behandlung gewidmet, sondern ebenso auch die übrigen Schriften des Alten Testaments zu besprechen versucht habe.

biete, von der *Franz Delitzsch* kurz vor seinem Tode sagte, dass sie ihn „durch die Freude ihrer Stimmführer am Umsturz, deren massloses Verneinen, ihre ungeistliche Profanität abstosse,“ ist noch lange nicht zu Ende. Noch mancher zieht immerfort einen tiefen Graben zwischen alter und moderner Theologie und sieht auf Seiten der kritischen Theologie eine Aufhebung der Offenbarung im Alten Testament. Dem gegenüber ist aber mit allem Nachdruck, so oft es auch schon geschah, immer wieder zu betonen, dass es eine falsche Unterschiebung ist, wenn man behauptet, die moderne Theologie hebe das Walten Gottes im Volke Israel dadurch auf, dass sie dem Verlauf der Entwicklung in Israel nachgeht. Im Gegenteil darf behauptet werden, dass erst jetzt die grossen Wege Gottes zur Herbeiführung seines Reiches recht deutlich werden und dass die Grossartigkeit der ganzen geschichtlichen Entwicklung erst recht einen Einblick in Gottes zielbewusste Leitung gewährt, ja dass auf diese Weise das rechte Verständnis der Hoheit des Evangeliums ausserordentlich gefördert und der wichtigste Beitrag zur Apologie des Christentums geliefert wird. Endlich darf doch auch darauf hingewiesen werden, dass bereits die priesterliche Quelle im Hexateuch, der sog. Priesterkodex, eine Entwicklung der alttestamentlichen Religion annimmt, wenn er in der Offenbarung Gottes die drei Stufen genau unterscheidet, da Gott sich zuerst als Elohim, dann als El schaddaj und endlich als Jahwe kundgetan hat. Also ist die Annahme einer stufenweisen Entwicklung durchaus nicht so modern, wie man gerne behauptet.

Lassen wir uns daher durch diesen Schein nicht beirren! Von anderer Seite aus betrachtet, erweist sich der gegenwärtige Zeitpunkt doch nicht als ungeeignet. Drei namhafte Forscher, die der Tod uns in den letzten Jahren entrissen hat, haben uns ja eine annähernd vollständige Darlegung ihrer Anschauung hinterlassen. Dies gilt am allermeisten von *Eduard Reuss* († 15. April 1891), der im Jahre 1890 seine „Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments“ in zweiter Auflage erscheinen liess und dessen letzte Ansichten über das Alte Testament ausführlich in dem von ihm noch zu Ende gebrachten, jetzt eben erscheinenden deutschen „Bibelwerk zum Alten Testament“ niedergelegt sind; mehr oder weniger gilt dies auch von *Abraham Kuenen* († 10. Dez. 1891), der für die zweite Auflage seiner grossangelegten Einleitung doch noch den zweiten Band, der die Propheten behandelt (1892 auch in deutscher Übersetzung von C. Th. Müller erschienen), hat zu Ende bringen können, und von *Franz Delitzsch* († 4. März 1890), der in seinen kurz vor seinem Tode aus der Presse gekommenen „Messianischen Weissagungen“ eine gedrängte Übersicht seiner Anschauungen vom Alten

Testament uns gegeben hat. Dazu kommt noch, dass gerade jetzt neben dem Reuss'schen Bibelwerk die *Kautzsch*'sche Übersetzung des Alten Testaments erscheint[1]), und dass neue Einleitungen zum Alten Testament wieder gewagt werden, nachdem man sich lange Zeit mit Neuauflagen älterer Werke begnügt hat. Als solche selbständige neue Arbeiten sind zu nennen: *C. H. Cornill*, Einleitung in das Alte Testament, Freiburg i. B. 1891 und *S. R. Driver*, An Introduction to the Literature of the Old Testament, Edinburgh 1891, die uns beide für unsere Darstellung gute Dienste leisteten. [2])

Meine Absicht bei der folgenden Darstellung geht nun nicht dahin, dem Leser eine Menge von Büchertiteln vorzuführen, oder eine Inhaltsangabe der wichtigsten literarischen Erscheinungen zu versuchen, sondern vielmehr ein gedrängtes, aber umfassendes Bild von dem zu geben, was in Bezug auf das Alte Testament als feststehend gelten darf, und auch auf diejenigen Punkte hinzuweisen, welche man zur Zeit für controvers halten muss. Dabei schliesse ich als viel zu weit führend und nicht von demselben actuellen Interesse für Theologen alles dasjenige aus, was auf dem Gebiete der Hilfswissenschaften z. B. der Sprachforschung, der Assyriologie, Aegyptologie u. s. w. ist geleistet worden, und richte mein Augenmerk nur auf die Schriften des Alten Testaments, sowie den aus ihrer Erforschung sich ergebenden Aufbau der Geschichte des Volkes und der Religion Israels. Danach werde ich folgende Abschnitte zu unterscheiden haben:

1. Die Sammlung der alttestamentlichen Schriften.
2. Der Hexateuch und seine Quellen.
3. Die geschichtlichen Bücher.
4. Die prophetischen Schriften.
5. Die poetischen Bücher und
6. Die Hauptpunkte in der Geschichte des israelitischen Volkes und seiner Religion.

[1]) Eben beginnt auch die sogenannte „Regenbogenbibel“ zu erscheinen, die so heisst, weil sie mit farbigem Überdruck die verschiedenen Bestandteile innerhalb des gegenwärtigen Textes von einander abhebt. Das grossartige Unternehmen, an dem amerikanische und europäische Gelehrte arbeiten, will einen kritisch gesichteten Text und zunächst eine englische Übersetzung geben. Bis jetzt ist von The Sacred Books of the Old Testament der Text des Buches Hiob (Leipzig und Baltimore 1893), bearbeitet von *C. Siegfried*, erschienen.

[2]) Die *Cornill*'sche Einleitung hat bereits im Jahre 1892 eine zweite Auflage erlebt, und inzwischen sind noch hinzugetreten die neuen Werke von *Wildeboer* (holländisch) und von *Eduard König* (Einleitung in das Alte Testament mit Einschluss der Apokryphen und der Pseudepigraphen Alten Testaments. Bonn 1893). Ferner ist noch hinzuweisen auf die wertvolle Besprechung, welche *T. K. Cheyne* der Driver'schen Einleitung widmet in seinem „Founders of Old Testament Criticism“. London 1893 S. 248—372.

I.

Die Geschichte der *Entstehung der Sammlung der alttestamentlichen Schriften* ist in letzter Zeit zum Gegenstand von zwei Spezialuntersuchungen gemacht worden. *Frants Buhl*, jetzt Professor zu Leipzig, hat sein 1885 in dänischer Sprache erschienenes Buch „den gammeltestamentlige Skriftoverlevering“ 1891 auch deutsch unter dem Titel „Kanon und Text des Alten Testamentes“ herausgegeben; ganz nur auf die Frage der Entstehung des alttestamentlichen Kanons beschränkt sich *G. Wildeboer*, Professor zu Gröningen, dessen holländische Untersuchung über „Het Ontstaan van den Kanon des Ouden Verbonds (1889)“ im gleichen Jahre, wie Buhl's Buch, in deutscher Übersetzung: „die Entstehung des alttestamentlichen Kanons“ erschienen ist[1]). Es war indertat von grosser Wichtigkeit, einmal dasjenige genau zusammenzustellen und zu erwägen, was man in dieser Sache wissen kann. Wohl war man schon lange zu der Einsicht gelangt, dass die auf einer Vermutung Elias Levita's beruhende und von Hottinger übernommene Ansicht unrichtig sei, simul et semel Canonem V. T. autoritate prorsus divina constitutum esse ab Esdra et viris Synagogæ magnæ; aber eine sichere Anschauung von dem wirklichen Gang der Sache konnte man nicht gewinnen. Auch jetzt noch muss man sagen, dass die Anfänge und der Abschluss der Sammlung noch immer in Dunkel gehüllt sind, trotzdem nun doch auch hiefür nicht wenige Punkte festgestellt sind.

Der erste Schritt zur Aufstellung einer „heiligen“ Schrift ist unter dem König Josia getan worden, als im Jahre 621 v. Chr. dem im Tempel „gefundenen“ Gesetzbuch, d. h. dem Grundstock des jetzigen Deuteronomiums Gesetzeskraft verliehen wurde. Vielleicht darf man mit *Duhm* noch etwas weiter zurückgehen und „den ersten Keim derjenigen Entwicklung, deren Abschluss der fertige Kanon des A. T. darstellt“, darin sehen, dass Jesaja seinen „Jüngern“ jedenfalls geistig, aber „vielleicht auch materiell in Gestalt eines Buches seine „Bezeugung und Weisung“ (Jes. 8,16) anvertraut, — seinen Jüngern, die die erste Generation jener Gottesgelehrten sind, die später das Deuteronomium unter dem Eindruck der jesajanischen „Bezeugung“ vom kommenden Gericht und mit den Mitteln seiner und überhaupt der altprophetischen Thora geschaffen und die zugleich für die Aufbewahrung der uns erhaltenen prophetischen (und geschichtlichen) Schriften gesorgt haben“ (vgl. *Duhm*, das Buch

[1]) Eine eingehende Behandlung dieser Frage gibt auch *W. Robertson Smith*, in den ersten 6 Capiteln seines vortrefflichen Buches The Old Testament in the Jewish Church [2]. London and Edinburgh 1892. Es ist höchst erfreulich, dass demnächst eine deutsche Übersetzung dieses Buches bei J. C. B. Mohr in Freiburg i. B. erscheinen wird.

Jesaia XVI f). Offizielle Geltung hatte aber zunächst erst (von 621 an) das Deuteronomium und es behielt dieselbe auch mehr oder weniger bis zum Jahre 444, in welchem es Esra gelang, in der Gemeinde zu Jerusalem die von Babylonien mitgebrachte Priesterschrift als das heilige Gesetz einzuführen. Unter dieser Thora kann aber nicht der ganze jetzige Pentateuch verstanden werden, sondern nur der sogenannte Priesterkodex. Erst die Vereinigung desselben mit der übrigen Geschichtsüberlieferung über die Vorgeschichte, sowie über die Gesetzgebung in der Wüste und die Besitznahme von Kanaan hat auch der letztern Anteil an dem hohen Ansehen des Priesterkodex gebracht; wann aber diese Vereinigung stattgefunden hat, ist sehr schwer zu sagen. Vorhanden war diese vereinigte Thora, die heilige Schrift κατ' ἐξοχήν, zur Zeit, als die griechische Übersetzung des Pentateuchs hergestellt wurde (3. Jahrh. v. Chr.). Dass sie damals aber schon lange vorher existirt habe, ist kaum zu vermuten; denn die Chronik (c. 300 v. Chr.) will eine Fortsetzung zum Priesterkodex liefern, scheint also noch darzutun, dass der Priesterkodex für sich vorhanden war.

So sicher es ist, dass die Thora der feste Punkt für die weitere Krystallisation ist, und dass sie vor allen andern Schriften in erster Linie fort und fort als „heilige“ Schrift galt, die nähere Kenntnis schon der Bewegung in diesem Stadium ist uns versagt und noch weniger klar kann die Bildung der weiteren Sammlung durchschaut werden. Auffallend ist die Zweiteilung der übrigen Schriften in Propheten und Kethubim, zwischen welchen in Bezug auf ihren Charakter eine scharfe Grenze nicht kann gezogen werden. In beiden haben wir geschichtliche Bücher: unter den „Propheten“ Josua (ein Buch, das, nachdem es zuerst zur Thora gehört hatte, später wird abgetrennt und zur folgenden Klasse gezählt worden sein), Richter, Samuel und Könige und unter den Kethubim Ruth, Esra, Nehemia, Esther und Chronika, ebenso in beiden auch prophetische Schriften, denn Daniel kann nicht viel anders charakterisirt werden als manche Stücke in den Propheten, z. B. Jes. 24—27 und Sach. 9—14. Die Scheidung der beiden Reihen muss, da ein *innerer* Grund nicht abzusehen ist, auf *äusseren* Gründen beruhen. Es wird einmal eine zweite Etappe in der Sammlung der heiligen Schriften zu vermuten sein. Aber wann? Man legt grosses Gewicht darauf, dass Daniel (9,2) erklärt, in den Büchern gelesen zu haben, wobei nur Jeremia gemeint sein kann, und dass Daniel selber nicht mehr in der zweiten Klasse Aufnahme fand. Allein der daraus gefolgerte Schluss, dass bereits 165/4 v. Chr. d. h. zur Zeit, da das Danielbuch entstand, diese Sammlung der „Propheten“ abgeschlossen war, ist kaum zu halten, da auf alle Fälle noch jüngere

Stücke in der zweiten Abteilung sich finden und der Ausschluss von Daniel sich auch anders erklären lässt. Immerhin ist es nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich, dass um diese Zeit eine Sammlung von prophetischen Schriften bestand, woneben man noch andere Bücher kannte, die man nicht in gleichem Masse wie jene Propheten für wichtig ansah; aber festzuhalten ist dabei, dass durchaus keine Behörde diese zweite Sammlung sanctionirt oder ihr einen solchen festen Abschluss gegeben hätte, wodurch jeder weitere Einschub unmöglich geworden wäre.

Auf jeden Fall blieb der Kreis der dritten Abteilung noch lange offen. Gesetz und Propheten galten als die Hauptbestandteile der heiligen Überlieferung. Im Neuen Testament wird ja gewöhnlich nur von diesen beiden gesprochen, wo eine Andeutung über die Einteilung gegeben wird (Mt. 5,17. 7,12. 22,40. Luc. 16,16. 29. 31. Apg. 13,15. 28,23); nur einmal (Luc. 24,44) wird eine Dreiteilung nahe gelegt, wo die Rede ist von *νόμος Μωϋσέως καὶ προφῆται καὶ ψαλμοί.* Daraus ist bloss zu schliessen, dass es ausser Gesetz und Propheten noch eine dritte Schicht von „heiligen“ Schriften gab, aber nicht, dass der Kreis dieser Schriften genau umschrieben war. Letzteres erhellt schon daraus, dass den neutestamentlichen Schriftstellern nicht nur Stellen aus dem jetzigen alten Testament vorschwebten, sondern auch aus Apokryphen, die in keiner Sammlung der heiligen Schriften Aufnahme fanden (man vergl. nur die Zitate Mt. 27,9. Luk. 11,49. Joh. 7,38. I. Kor. 2,9 [aus Apokalypse des Elias], Judas 14—16 [aus Buch Henoch]). Der Kreis der heiligen Schriften war somit noch nicht festgestellt, ja wurde von den neutestamentlichen Schriftstellern noch weiter gefasst als von den Alexandrinern, welche z. B. Elias und Henoch nicht in die griechische Sammlung alttestamentlicher Schriften aufnahmen. Man ersieht daraus, wie wenig es angezeigt ist, immer noch davon zu sprechen, dass die neutestamentlichen Schriftsteller den im Alten Testament gesammelten Büchern vor allen andern eine besondere Inspiration zugeschrieben hätten.

Wenn aber das Neue Testament noch zeigt, dass die Sammlung der alttestamentlichen Schriften zu Anfang der christlichen Aera nicht abgeschlossen war, wann ist denn dieser Abschluss erfolgt? Nun ist es sicher, dass noch im zweiten christlichen Jahrhundert von jüdischen Gelehrten darüber gestritten wurde, ob die Bücher der Sprüche, Prediger, Hoheslied und Esther in die Sammlung der heiligen Schriften gehören. Aber es ist nun weiter die Frage, welche Bedeutung dieser Streit habe, ob er eine dem Abschluss vorangehende Verhandlung oder lediglich eine akademische Disputation sei, um die möglichen Einsprüche, die schon früher gegen die Aufnahme

dieser Bücher erhoben und zurückgewiesen worden waren, in ihrer Nichtigkeit nochmals darzutun. Im erstern Falle könnte dann erst um die Mitte des zweiten christlichen Jahrhunderts die endgiltige Feststellung erfolgt sein, welche entschieden um 200 n. Chr. vorlag, als auch die Mischna schon gesammelt wurde; es ist aber viel wahrscheinlicher, dass die zweite Seite der Alternative anzunehmen ist, da Josephus und die Esraapokalypse unsere alttestamentliche Sammlung um 100 n. Chr. voraussetzen. Dann ist ferner anzunehmen, dass auf der Synode zu Jamnia im Jahre 90 n. Chr. die Feststellung durch die Schriftgelehrten erfolgt sei.

Wohl zu beachten ist dabei, dass diese Schriftgelehrten nur bestimmen wollten, welche Schriften zur Vorlesung bei der gottesdienstlichen Feier in den Synagogen geeignet wären und welche nicht. Als Prüfstein galt ihnen dabei die Thora, und die übrigen Schriften haben nur von ihr, weil sie mit ihr in Übereinstimmung sind, ihren Wert und kommen nur als Erklärung und nähere Erläuterung der Thora in Betracht. Nächst dieser Übereinstimmung mit der Thora entschied über die Aufnahme einer Schrift, ob sie einer berühmten Persönlichkeit aus dem Altertum zugeschrieben wurde, und, sofern sie ein Geschichtsbuch war, ob sie Bezug auf die klassische Zeit hatte.

Kanonisch war also in ganz anderem Sinne gemeint, als die spätere christliche Kirche es fasste, und wir werden allen Grund haben, zu der Stellung der heiligen Schrift gegenüber zurückzukehren, welche die ersten Christen einnahmen. Auch werden wir daraus ersehen dürfen, wie wichtig für uns auch die übrige von der Aufnahme ins Alte Testament ausgeschlossene Literatur jener Zeit ist, und wie notwendig es ist und wie berechtigt wir sind, die griechische Übersetzung zur Herstellung des ursprünglichen Textes zu benützen. Immerhin wird man aber mit *Wildeboer* (a. a. O. S. 149 und 153 f. sagen dürfen: „Die jüdischen Schriftgelehrten haben uns, in der Meinung uns nur die Kabbala des Gesetzes zu hinterlassen, tatsächlich die Geschichte des Ratschlusses Jahwes mit seinem Volke in die Hände gegeben, welcher Ratschluss in Jesu Christo völlig verwirklicht ist. Sie sind trotz ihrer mangelhaften Einsicht Mitarbeiter an einem Werk gewesen, dessen rechte Bedeutung sie selbst nicht gefasst haben. Sie haben gewissermassen an einem kostbaren Teppich gewoben, waren aber an der Rückseite aufgestellt, sodass sie das eigentliche Muster nicht sehen konnten. So ist oftmals Gottes Weg mit seinen Menschenkindern. Jedoch wir, die wir die wahre Bedeutung von Israels ganz einzigartiger Geschichte kennen, weil wir in Jesu Christo das Ziel kennen, auf das alles hinausläuft, wir können die leitende Hand des grossen Werkmeisters darin bemerken."

II.

Kein Name ist in der neueren Zeit unter den alttestamentlichen Theologen so vielfach genannt, wie der Name *Julius Wellhausen's.* Auf *Kuenen* fussend hat Wellhausen erst recht der neuen Anschauung über die Zusammensetzung und Reihenfolge der Quellenschriften des Pentateuchs in Deutschland zum Durchbruch verholfen und gleich auch in grossen Strichen die Konsequenzen für den Aufbau der geschichtlichen Entwicklung der alttestamentlichen Religion gezogen. Von seinen wichtigen einschneidenden Untersuchungen und Darlegungen sind hier die folgenden zu erwähnen: *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des alten Testaments.* Zweiter Druck. Mit Nachträgen 1889. *Prolegomena zur Geschichte Israels.* 3. Ausg. 1886. *Abriss der Geschichte Israels und Judas* im ersten Hefte seiner Skizzen und Vorarbeiten 1884, und das dritte Heft: *Reste Arabischen Heidentums* 1887. So sehr diese neue Anschauung bekämpft worden ist, so hat sich doch schliesslich in vielen Punkten eine grosse Übereinstimmung herausgearbeitet, so dass *Delitzsch* eigentlich nur in Bezug auf das absolute Datum der Entstehung der einzelnen Quellen, nicht aber in Bezug auf ihre Reihenfolge differirte und auch *Dillmann,* der Hauptvertreter der gegnerischen Ansicht, in der Anzahl und Abgrenzung der Quellen sozusagen keine nennenswerten Abweichungen aufweist. Es ist kaum anders zu erwarten, als dass diese neue Anschauung, sobald sie einmal eine Anzahl Jahre alt ist, vollständig den Sieg erringen wird, wie dies der Fall war bei der Erkenntnis, dass die Kap. 40—66 im Buche Jesaja nicht vom Propheten Jesaja herrühren können. Suchen wir daher uns zu vergegenwärtigen, was in Bezug auf den Pentateuch der neueren Forschung als sicher gilt und worüber zur Zeit noch gestritten wird.

1. Allgemein angenommen ist von allen denen, welche nicht jede wissenschaftliche Erkenntnis perhorresziren, dass im Pentateuch resp. im Hexateuch (da Josua die gleichen Erscheinungen aufweist und mit den fünf Büchern Mose zusammen genommen werden muss) kein Werk aus einem Gusse vorliegt, sondern dass es ein Werk ist, das aus verschiedenen Quellen nach und nach zusammengeflossen ist. Diese Zusammensetzung aus verschiedenen Bestandteilen kann mit einem Blicke, was die Genesis betrifft, überschaut werden, wenn man die von *Kautzsch und Socin* herausgegebene Übersetzung (2. Aufl. 1891) zur Hand nimmt, wo die verschiedenen Quellen in verschiedenen Typen gesetzt und auf diese Weise sofort erkennbar gemacht sind.[1]) Dies Verfahren befolgt, wenn auch nicht so bis

[1]) Noch anschaulicher stellt dies dar *Edwin Cone Bissell* (Genesis Printed in Colors. Hartford 1892), der, wie der Titel seiner Publikation sagt, die verschiedenen Quellen in verschiedenen Farben hat drucken lassen.

ins einzelne hinein, doch für die Hauptströme, *Strack* in seinem neuen Kommentar zur Genesis, der soeben zu erscheinen begonnen hat. Die *Kautzsch*'sche Übersetzung des ganzen Alten Testaments begnügt sich dagegen damit, bloss am Rande durch verschiedene Buchstaben die Quellen zu bezeichnen. Wie unausweichlich die Annahme dieser verschiedenen Quellen ist, zeigt auch *Naumann's*: Das erste Buch der Bibel 1890; denn so sehr er dafür hält, es sei die Genesis von Mose geschrieben, ist er andrerseits der Meinung, Mose habe dabei die verschiedenen alten Quellen benützt, die noch lange nicht den richtigen religiösen Standpunkt einnähmen, und denselben eben zur Befreiung und Löslösung des Volkes aus den Fesseln des heidnischen Aberglaubens und zur Klarlegung der Wahrheit seine Ergänzung beigefügt, also damit ein Werk vollbracht, das der politischen Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens vorangegangen sei und diese vorbereitet habe. Wir merken uns hier das wichtige Eingeständnis, das in solcher Annahme liegt, nämlich das Eingeständnis, dass die Quellen nicht die hohe religiöse Stufe der alttestamentlichen Religion innehalten.

2. In Bezug auf die Zahl der Quellen herrscht ebenso ziemlich Übereinstimmung. Es sind zu unterscheiden, abgesehen von den Redaktoren, folgende fünf: 1) Der *Jahwist*, gewöhnlich mit J, von Dillmann mit C bezeichnet; 2) der *Elohist*, gewöhnlich E, bei Dillmann B; 3) das *Deuteronomium* D; 4) das sog. *Heiligkeitsgesetz* Lev. 17—26, gewöhnlich mit P^1, von Dillmann mit S bezeichnet und 5) der *Priesterkodex* P^2, bei Dillmann A.[1])

3. Als ein weiterer Punkt, worüber sich mehr und mehr die Ansichten einigen, darf auch erwähnt werden, dass das *Deuteronomium zur Zeit Josias entstanden und unter seiner Regierung im Jahre 621 v. Chr. publizirt worden ist.* Darin stimmt mit *Wellhausen* und *Kuenen* auch *Dillmann* überein, wenn auch über den ursprünglichen Umfang des Deuteronomiums verschiedene Aufstellungen gemacht werden.[2]) *Wellhausen* hält nämlich dafür, dass das Urdeuteronomium in Kap. 12–26 des fünften Buches Mose zu finden ist, und dass es verschiedene Ausgaben erlebte, wobei die eine als Einleitung Kap. 5—11 und als Schluss Kap. 28, die andere als Einleitung Kap. 1—4 und als

[1]) Es sei hier ein für allemal angemerkt, dass bei diesen Quellen nicht ein einziger Schriftsteller gemeint ist; J, E u. s. w. bezeichnet demnach vielmehr eine Richtung, eine ganze Reihe von Schriftstellern derselben Art. Auf die genanere Scheidung von J^1 und J^2, E^1 und E^2 u. s. w. können wir hier unmöglich eingehen.

[2]) Vergeblich versucht jetzt *Oettli* in der 2. Abteilung des kurzgefassten Kommentars zum Alten Testament (Deuteronomium, Josua und Richter) 1893 die Entstehung des Deuteronomiums im 8. Jahrhundert nachzuweisen.

Schluss Kap. 27 hinzufügte. *Kuenen* zieht dagegen Kap. 5—11 bereits zum ursprünglichen Deuteronomium und *Dillmann* ebenso auch Kap. 1—4 (mit Ausschluss von Kap. 4, 1—40). 27—30. 31. *Cornill*, der eine genaue Untersuchung auch über die mittleren Kapitel gibt und auch dort fremde Bestandteile auszuscheiden findet, stimmt im grossen mit Wellhausen überein. Das Datum der Entstehung und Veröffentlichung (621 v. Chr.) ergibt sich nicht nur aus einer Vergleichung mit dem in 2. Kg. 22 und 23 erhaltenen Berichte über die Reform Josias, sondern eben so sehr aus den im Deuteronomium ausgesprochenen Grundideen. Als solche sind nämlich herauszuheben:

a) Jahwe, der Gott Israels, ist *ein* Jahwe. Mit diesem Satze (Deut. 6,4) ist einmal ausgesprochen, dass Jahwe nicht zerlegt werden darf in verschiedene Lokalgottheiten, dann aber auch, dass er seiner Art und seinem Wesen nach einzig ist und niemand ausser ihm das Prädikat der Gottheit verdient.

b) Israel muss in seinem ganzen Wesen Jahwe heilig sein; alles Heidnische muss aus dem Volke verschwinden, und Gerechtigkeit und Menschlichkeit (Humanität) müssen überall Platz greifen.

c) Dem einen Gott gebührt darum auch nur eine einzige Kultusstätte an dem Ort, den er erwählt — in Jerusalem, dessen Tempel uneinnehmbar war bei der Belagerung Jerusalems durch Sanherib.

d) Diesem einen Gott hat am Tempel zu Jerusalem auch ein besonderer Priesterstand die Opfer darzubringen, der darüber zu wachen hat, dass keine heidnischen Dienste daselbst mehr aufkommen.[1])

Wie man aus diesen leitenden Ideen, um die sich alle einzelnen Vorschriften des deuteronomischen Gesetzes gruppiren, deutlich ersieht, ist das Deuteronomium ein *prophetisches* Gesetzbuch; denn die prophetischen Forderungen sind es, welche darin kodifizirt sind, und die rein priesterlichen Gesetze über Opferwesen, Priesterdienst, Priesterkleidung und dergleichen sucht man vergebens darin. Es repräsentirt dieses Gesetz den Ertrag der Wirksamkeit namentlich der Propheten Amos, Hosea und Jesaja, und sucht denjenigen Forderungen, für welche diese gekämpft haben, Gesetzeskraft zu verleihen.

Von diesem durch das Deuteronomium gegebenen festen Punkte aus wird nun weiter operirt; aber die Ansichten gehen von hier aus sehr auseinander. Als feststehend wird jedoch von allen, auch von *Dillmann*, anerkannt,

[1]) Vgl. *Duhm*, die Theologie der Propheten S. 197 ff. und meinen Aufsatz: Das erste offizielle Bekenntnis in Zeitschrift für Theologie und Kirche II, S. 39 ff.

4) *dass das Deuteronomium die beiden Quellen J* (Jahwist) *und E* (Elohist) *voraussetzt.* Auch ist es wahrscheinlich, dass das Deuteronomium diese beiden Quellen J und E, die nachmals zum *Jehovisten* (JE) vereinigt wurden, noch getrennt vorfand. Das wird daraus erschlossen, dass sich vielfach das Deuteronomium in der Ausdrucksweise allein an E anschliesst, insbesondere wie E den Berg der Offenbarung Horeb und die Einwohner des Landes mit Vorliebe die Emoriter nennt. Man nimmt darum an, dass die Vereinigung von J und E zu JE erst etwa um 600 erfolgte. Sicher ist ferner, dass dem Deuteronomium die kleine Sammlung von Ordnungen und Satzungen voranging, welche in Ex. 20,23—23,19 vorliegt und wahrscheinlich zu E gehört. Diese kleine Sammlung des sogenannten „*Bundesbuchs*“ hat noch eine viel weniger vorgeschrittene Kultur- und Religionsstufe im Auge als das Deuteronomium; sie gibt noch unbedenklich an jeglichem Orte, wo Jahwe sich offenbart, das Opfern zu, weiss also von der Forderung der einen Kultusstätte, welche das Deuteronomium verlangt, noch nichts; ebenso steht dieses Gesetz noch ganz unbefangen manchen Elementen einer früheren Religionsstufe gegenüber, gegen welche das Deuteronomium direkt oder indirekt Opposition macht. Zum Beispiel hat nach dem Bundesbuche die Aufnahme eines Sklaven in die Familie seines Herrn vor dem Elohim zu geschehen, d. h. sie ist noch eine kultische Handlung, über welcher der Elohim, d. h. die Gottheit des Geschlechts, wacht; im Deuteronomium dagegen ist die Ohrdurchbohrung ihrer kultischen Bedeutung ganz entkleidet und zur leeren Zeremonie geworden, die man nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinn verstehen kann. Überhaupt liegen in Ex. 21—23 diejenigen Gewohnheiten und Gesetze kodifizirt vor, welche im alten Israel galten und mit den nach der Erzählung von J und E geübten Gebräuchen zusammenstimmen.

Die Gründe für die Unterscheidung der zwei Quellen des vorexilischen Geschichtswerkes sind auch zu gewichtig, als dass dieselben übersehen werden könnten. Man gibt der einen Quelle den Namen des *Jahwisten*, weil sie von Anfang an Jahwe als den Gottesnamen gebraucht, die andere nennt man *Elohist*, weil sie anfangs nur und auch nach der Mose zuteil gewordenen Offenbarung Gottes am Sinai mit Vorliebe den Namen Elohim gebraucht. Ist dieser Gebrauch eines verschiedenen Gottesnamens bereits ein starkes Indizium für verschiedene Herkunft, so sprechen hiefür noch manche andre Gründe:

a) Es finden sich über dieselben Gegenstände Parallelberichte in abweichender Fassung. Es genügt zum Beweise an folgende Beispiele zu erinnern: Der eine Schriftsteller (E) berichtet, dass Abraham

den Brunnen zu Beer Scheba gegraben habe (Gen. 21.22 ff.), während der andre (J) erzählt, dass dies Isaak getan habe (Gen. 26,16 ff.). Die ausgleichende Bemerkung (Gen. 26,15), dass die Philister die Brunnen Abrahams verschüttet hätten, ist redaktionelle Harmonistik. Ferner berichtet der eine (Gen. 20,1—17 E), wie Sara durch Abimelech versucht wurde, und der andere (J), wie das vielmehr Rebekka durch denselben Abimelech von Gerar widerfuhr (Gen. 26,7—11). Die Namen der Ortschaften werden auf verschiedene Weise erklärt, z. B. der Name Beer Scheba (Gen. 26,33 J und 21,31 E). Nach J sind es Ismaeliter, welchen Joseph verkauft wird (Gen. 37,25 ff.), nach E dagegen midjanitische Händler, die ihn stehlen (Gen. 37,28. 36). Die Offenbarung Gottes an Mose wird Ex. 3 von J folgendermassen erzählt: Da erschien ihm Jahwe in einer Feuerflamme, die aus einem Dornstrauch hervorschlug. Als er aber zusah, da brannte der ganze Dornstrauch, und der Dornstrauch wurde doch nicht vom Feuer verzehrt. Da dachte Mose: Ich will doch hingehen und dieses merkwürdige Schauspiel betrachten, warum der Dornstrauch nicht in Feuer aufgeht. Als aber Jahwe sah, dass er vom Wege abbog, um es anzusehen, da sprach er: Tritt nicht näher herzu! ziehe zuvor deine Sandalen aus, denn die Stätte, auf welche du trittst, ist heiliger Boden. Dagegen lautet die Erzählung in E, wie folgt (Ex. 3): Mose hütete bei Jetro seinem Schwiegervater, dem midjanitischen Priester, die Schafe. Als er nun einst die Schafe bis jenseits der Steppe trieb, gelangte er zum Berge Elohims, Horeb. Da rief ihn Elohim an: Mose, Mose! Er antwortete: Ich höre! Darauf sprach er: Ich bin der Gott deines Vaters. Da verhüllte Mose sein Antlitz, denn er fürchtete sich, Elohim anzublicken.

b) In den nur einmal erscheinenden Berichten finden sich allerlei innere Unverträglichkeiten, chronologische Widersprüche und mancherlei andere Unebenheiten. So wird Gen. 31,48—50 einmal der Zeuge für die Übereinkunft zwischen Laban und Jakob Gal'ed (Hügel des Zeugnisses) und gleich darauf die Mizpa (die Warte) genannt. Gen. 28,16 f. steht unmittelbar nacheinander zu lesen: „Da wachte Jakob aus seinem Schlafe auf und sprach: Fürwahr Jahwe ist an diesem Orte und ich wusste es nicht“ und dann: „Und er fürchtete sich und sprach: Wie furchtbar ist dieser Ort, es ist nichts andres als ein Tempel Gottes und das ist das Tor des Himmels“.

c) In den verschiedenen Stücken lässt sich auch eine Verschiedenheit der religiösen Vorstellungen nicht verkennen. Wellhausen hat Recht, wenn er sagt: „Die Gottheit wird bei E weniger urwüchsig dargestellt als in J, sie tritt nicht leibhaftig zum Menschen hin, sondern ruft vom Himmel oder offenbart sich im Traume“.

Man vergleiche nur, wie J erzählt, dass Jahwe herabsteigt, um die Stadt und den Turm, den die Menschen erbauten, zu besehen (Gen. 11,5. 7), wie er Abraham besucht in sichtbarer Gestalt (Gen. 18 vgl. 18,21), wie er auf Mose in der Herberge stösst und ihn zu erschlagen sucht (Ex. 4,24). Nach E dagegen kommt Gott im Traum zum Menschen (Gen. 20,3. 31,24. Num. 22,8 f. 20) und ist überhaupt der Traum ein Offenbarungsmittel (Gen. 28,11 f. 31,10 f. 40,41. 46,2).

Dieser Übereinstimmung gegenüber will es nun nicht so schwer in die Wagschale fallen, dass über die *Entstehungszeit* und *den Ort der Herkunft* dieser beiden Quellen noch Streit herrscht. Es würde hier zu weit führen, ins einzelne dieser Meinungsverschiedenheiten einzudringen. Es genügt, die Ansichten der verschiedenen Gelehrten hier anzugeben. Dass E dem Nordreich angehörte, ist von allen angenommen: aber während Schrader, Reuss, Kuenen auch J für das Nordreich in Anspruch nehmen, rechnen Wellhausen, Stade, Dillmann und Cornill J zum judäischen Reiche. Sie sind wohl mit Recht dieser Ansicht; denn J macht *Juda* zum Führer seiner Brüder, während bei E der Erstgeborne Ruben an der Spitze steht, Abraham wohnt nach J in Hebron, während er nach E in Beer Scheba sich aufhält, welches nach Amos ein vorzugsweise von Angehörigen des Nordreichs besuchter Wallfahrtsort war, ebenso enthält J (Gen. 38) Überlieferungen, die sich auf die Geschichte judäischer Familien beziehen und nur für Judäer von Interesse sein mussten. In der Bestimmung der Entstehungszeit stimmen Wellhausen, Stade, Kuenen und Cornill darin überein, dass J der ältere sei, während Dillmann die erste Stelle dem Elohisten einräumen will. Nach dem, was oben (S. 32 c) über die Verschiedenheit der religiösen Vorstellungen erwähnt worden ist, wird man der erstern Ansicht eher den Beifall geben müssen, und darin wird man bestärkt werden, wenn man die von Wellhausen nebeneinander gestellten Erzählungen von J und E über die Erlebnisse der Erzväter bei Abimelech von Gerar vergleicht: „die kurze und profane" von J (Gen. 26,6—12), welche „in Wahrheit die lebendigere und motivirtere" ist, und „die lange und erbauliche" von E (Gen. 20), welche „die mögliche zur wirklichen Gefahr steigert, dadurch das Eingreifen der Gottheit notwendig macht und auf diese Weise eine Verherrlichung des Patriarchen erreicht, die er mit nichten verdient hat".

Ein bestimmtes absolutes Datum der Entstehung anzugeben, ist kaum möglich. Man kann höchstens für beide Quellen feststellen, dass sie ihrem Stoff nach vorprophetisch sind und dass die in beiden aufbewahrte Überlieferung ihre volkstümliche Ausprägung vor den Schriftpropheten Amos, Hosea etc. gefunden hat. Man darf darum

etwa für die Entstehung des Grundstockes von J als letzten Termin das Jahr 800 v. Chr. und für E ungefähr das Jahr 750 v. Chr. annehmen. Die Vereinigung der beiden Quellen ist dann in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts erfolgt, nach Wellhausen, Stade und Cornill am Anfang derselben, nach Kuenen wahrscheinlicher erst um 600, was auch Dillmann annimmt, nur dass er der Meinung ist, damals sei zugleich der Priesterkodex sammt den zwei andern Quellen in ein einheitliches Werk vereinigt worden.

5. Die wichtigste Frage in Bezug auf den Hexateuch ist die Entstehungszeit des Priesterkodex, wobei Dillmann immer noch die alte Position festhält, dass derselbe vordeuteronomisch sei. Gleichwohl wage ich es, als Ergebnis der neuen Forschungen hinzustellen, dass *der Priesterkodex nur nach dem Deuteronomium entstanden sein kann.* Die Gegner dieses Satzes sehen sich genötigt, den Mangel von rein priesterlichen Vorschriften im Deuteronomium, das doch auf das alte Bundesbuch so deutlich zurückweist, dadurch erklären zu wollen, dass das Deuteronomium ein *Volks*gesetzbuch, eine für das ganze Volk bestimmte Gesetzessammlung sein wolle. Ebenso sind sie, weil sich in vorexilischer Zeit keine Spur der Giltigkeit des Priesterkodex aufweisen lässt, zu dem Eingeständnis gezwungen, dass derselbe mehr oder weniger als rein für die priesterlichen Kreise Jerusalems berechnet gegolten habe und Jahrhunderte lang latent geblieben sei. Beide Annahmen sind aber auf keine Weise zu halten. Denn ist es auch ganz natürlich, dass manche der Gebräuche, welche der Priesterkodex kodifizirt, in Jerusalem, wie in den übrigen Heiligtümern des alten Israels auf den Höhen üblich waren, so kann doch von einer Entstehung dieser Gesetze vor dem Deuteronomium und dem Exil keine Rede sein. Zur Begründung genügt es kurz auf folgende Punkte hinzuweisen:

a) Die Feststellungen des PC machen einen so strikten Unterschied zwischen Priestern und Leviten, wie er im alten Juda niemals existirte, wie ihn auch das Deuteronomium, welches ja vielmehr die stellenlos gewordenen Höhenpriester den Priestern von Jerusalem gleichgeachtet haben will, nicht von ferne ahnte, wie er vielmehr erst dieser vom Deuteronomium versuchten Gleichstellung *aller* Priester gegenüber von Ezechiel (Kap. 44) aus ganz andern als genealogischen Gründen angestrebt und erst lange nach ihm durchgesetzt wird.

b) Der PC kennt nur *eine* Kultusstätte, ja sieht diese Einheit als ursprüngliche Ordnung an, während das Deuteronomium erst die Einheit *verlangt* und die 'Ausführung dieser Forderung durch Josia erst durch das Exil wirklichen Bestand erlangte. Vor dem Deuteronomium wusste man nichts von einem solchen Gesetze; das

Bundesbuch erlaubte zu opfern, wo Gott sich offenbarte, und demgemäss opferten die treuesten Diener Jahwes in Nob und Silo, auf dem Karmel und zu Gibeon, zu Hebron und zu Betbel.

c) Man braucht nur die Angaben der geschichtlichen Bücher abgesehen vom Hexateuch, weil dieser einer Redaktion im Geiste des PC unterzogen worden ist, ins Auge zu fassen und die Chronik damit zu vergleichen. Dann hat man noch unvermischt nebeneinander die alte deuteronomisch redigierte Erzählung, welche von den Forderungen des PC noch nichts weiss, und die spätere Umbildung und Auffassung infolge der Durchführung der Reform Esras, woraus man ersehen kann, wie die Geschichte im alten Israel hätte verlaufen müssen, wenn der Priesterkodex damals vorhanden gewesen wäre.

Die späte Entstehung des PC erhellt aber deutlich auch aus seiner ganzen Art. Die Erzählung von JE lässt von Anfang an Jahwe Opfer dargebracht werden (Kain und Abel opfern, ebenso Noah); der PC kann ein giltiges Opfer nur bei dem einen Heiligtum anerkennen, darum lässt er erst bei der Stiftshütte, die Mose errichtet und für die er die zum Opfer nötigen Priester eingesetzt hat, die Opfer für Jahwe beginnen. JE kennt schon von Anfang an den Unterschied von reinen und unreinen Tieren, von den erstern werden sieben Paare, von den letztern nur zwei Paare in das Schiff Noahs aufgenommen (Gen. 7, 2), während der PC, weil ja damals das Gesetz nicht bekannt war, von den reinen und unreinen Tieren ohne Unterschied nur je ein Paar gerettet werden lässt (Gen. 7, 15. 16). Nach J ist der Name Jahwe von Anfang an gekannt, nach E wird er erst Mose offenbart: noch viel genauer kennt PC die Stufen der Offenbarung, er bringt Ordnung in die Ereignisse der Vergangenheit: Zuerst war Gott nur als Elohim bekannt, dann offenbarte er sich den Patriarchen als El Schaddaj, und erst Mose vernahm seinen wahren Namen Jahwe (Ex. 6). Dieser schematischen Bearbeitung der alten Erzählung und dieser genauen Berechnung und Überlegung entspricht es vollständig, wenn am Anfang den Menschen nur die Pflanzen der Erde zur Nahrung angewiesen werden, wenn sie später auch die Tiere mit Ausschluss des Blutes erhalten und ihnen schliesslich das Land Kanaan versprochen wird (Gen. 1, 29. 9, 3. 17, 8). Als Zeichen stehen damit in Parallele Sabbat, [Regenbogen?] Beschneidung und Kultus. Ein theologischer Gedanke ist überall der Kern der Erzählung und nicht die lebendige anschauliche Schilderung, wie wir sie bei JE finden. Gott ist nach dem PC auch lange nicht mehr in dem sozusagen vertraulichen Verkehr mit den Menschenkindern, wie in der jehovistischen Erzählung; mit aller Sorgfalt sind die anthropomorphen Ausdrucksweisen vermieden; Gott ist viel überirdischer gefasst. Der gewaltige

Abstand von Jahrhunderten tritt einem schon aus einem Vergleich der beiden Schöpfungserzählungen in Gen. 1 und Gen. 2 entgegen. In der ersten Gen. 1,1—2, 4a, die dem Priesterkodex angehört, verläuft alles in einem wohlüberlegten Schema, und wie theologisch nimmt es sich aus, dass selbst Gott am siebenten Tage den Sabbat halten muss! Daneben wie volkstümlich anschaulich ist die zweite aus der Hand des Jahwisten stammende Erzählung (Gen. 2, 4b ff.)!

Vielleicht noch klarer ist der Unterschied zwischen JE und Priesterkodex an der verschiedenen Auffassung der Wundertaten Gottes in Aegypten zu veranschaulichen. Während sich nach der Darstellung des Jahwisten und Elohisten deutlich eine Steigerung der Plagen und ein praktischer Zweck derselben, nämlich den Pharao zur Nachgiebigkeit zu zwingen, ergeben, ist von diesem ernsten Kampfe mit dem verstockten Pharao im Priesterkodex kaum eine Spur noch geblieben. Mose und Aaron stehen vor Pharao und seinen Zauberern als die Vertreter Gottes, einfach um Gottes Macht über Pharao zu illustrieren. Es ist ein Turnier, das in fünf Waffengängen verläuft, bei dem anfangs die Gegner einander ziemlich gleich bleiben, bis schliesslich in den zwei letzten Jahwes Macht sich immer deutlicher kundtut. Die Erzählung des Priesterkodex ist ohne Zweifel am weitesten von dem Auszug aus Aegypten entfernt: Jeder Versuch, sich das Erzählte als wirklich vorzustellen, stösst auf die grössten Unmöglichkeiten. Der Priesterkodex vergrössert, ohne sich um die Wirklichkeit zu kümmern; bei der Verwandlung des Wassers in Blut, die auch von J und E erzählt wird, ist nicht nur das Nilwasser, sondern überhaupt alles Wasser in Aegypten in den Strömen, Kanälen und Seen, ja selbst in den steinernen und hölzernen Gefässen zu Blut geworden.

So vergrössert sich dem Priesterkodex überhaupt das Bild der vergangenen Geschlechter: Man braucht nur die grossen Zahlen zu lesen, zu welchen die siebenzig Seelen in Aegypten sollen angewachsen sein. Man bedenke ferner das fabelhafte Alter der Patriarchen und wie sie sich auch sonst auszeichnen; so begraben Ismael und Isaak als fromme Söhne zusammen ihren verstorbenen Vater, wie Esau und Jakob ebenso tun, obschon sie kaum beisammen gewohnt haben. Das weist doch in jene Zeiten nach dem Exil, wo den Frommen verheissen ist, dass ihr Alter sein werde, wie das der Bäume. Von dieser späten Zeit aus konnte man auch sich veranlasst fühlen, im Altertum Perioden zu unterscheiden, wie es der Priesterkodex tut. J und E stehen noch mitten im lebendigen Fluss der Geschichte; der Priesterkodex schaut gelehrt auf die längst vergangenen Perioden zurück und gibt einen Auszug aus der Geschichte, der sich oft mit einem blossen Grundriss und mit der

Überbrückung der Zwischenräume durch Genealogien begnügt und nur da ausführlicher wird, wo es sich um wichtige gottesdienstliche Einrichtungen handelt. Am Anfang der literarischen und religiösen Entwicklung wäre der Priesterkodex rein unverständlich; zudem ist seine Schematisirung der alten Überlieferung von J und E nicht beachtet, sie haben ihn eben nicht gekannt und tragen überall unverkennbar das Gepräge der Natürlichkeit an sich.

Die ganze geschichtliche Entwicklung, wie sie durch die Bücher Samuels und der Könige, sowie die Propheten bezeugt ist, liefert den Beweis, dass der Priesterkodex nicht die erste der Quellenschriften des Pentateuchs sein kann, sondern die allerletzte sein muss, weil nirgends in vorexilischer Zeit die Anschauungen des Priesterkodex als wirklich und wirksam sich nachweisen lassen. Wir wollen nur noch darauf aufmerksam machen, dass auch die Sprache des Priesterkodex und manche andere kleinere Züge in demselben (z. B. die Bekanntschaft mit der Änderung in Betreff des Jahresanfangs) auf eine späte Zeit hinweisen. Alle die vielen Gegenschriften, welche die neue Aufstellung hervorgerufen hat, und welche schon durch die immer neuversuchte Widerlegung zeigen, dass den früheren Versuchen keine durchschlagende Kraft beiwohnt, sind teils auch schon deshalb unhaltbar, weil sie mehr oder weniger Tendenzschriften sind und eine petitio principii enthalten. Den meisten galt nämlich die Sache bereits durch die Dogmatik als gegen Wellhausen entschieden, und es war somit die blosse in den Dienst des von vornherein für richtig gehaltenen gegenteiligen Standpunkts gestellte Scholastik, die sich hören liess; andere aber, welchen diese Gebundenheit durch die Tradition nicht nachgesagt werden kann, haben zu wenig das grosse Ganze, nameutlich die Darstellung der Bücher der Richter, Samuels, der Könige, sowie der Propheten beachtet und mit nicht weittragenden Gründen die neue Ansicht zu widerlegen gesucht.[1])

[1]) Ich nenne hier nur einige dieser Schriften: *Böhl, Ed.*, Zum Gesetz und Zeugniss. Wien 1883. — *Roos, Fr.*, Die Geschichtlichkeit des Pentateuchs. Stuttgart 1883. — *Naumann, O.*, Wellhausens Methode, kritisch beleuchtet. Leipzig 1886. — *Finsler, Rud.*, Darstellung und Kritik der Ansicht Wellhausen's von Geschichte und Religion des Alten Testamentes. Zürich 1887. — *Zahn, Adolf*, Das Deuteronomium. Eine Schutzschrift wider modernes kritisches Unwesen. Gütersloh 1890. — *Schumann, G.*, Die Wellhausen'sche Pentateuchtheorie in ihren Grundzügen dargestellt und auf ihre Haltbarkeit geprüft. Karlsruhe 1892. — *Billeb, Hermann*, Die wichtigsten Sätze der neueren alttestamentlichen Kritik vom Standpunkte der Propheten Amos und Hosea aus betrachtet. Halle a/S. 1893. — Auch *Klostermann's* Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs in der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1890—1892 werden trotz der Zuversichtlichkeit ihres Verfassers die neue Theorie nicht durch eine bessere ersetzen. Jetzt sind sie zusammen mit früheren Abhandlungen Klostermanns in einem besonderen Buche erschienen: Der Pentateuch, Leipzig 1893.

Freilich ist dieser Pristerkodex selber nicht auf einen Tag entstanden. Als eine besondere erste Sammlung von Ordnungen ist das sogenannte *Heiligkeitsgesetz* Lev. 17—26 auszuscheiden, zu dem noch einige andere Abschnitte im Anfang von Leviticus gehören mögen[1]). Die Verwandtschaft dieser Gesetzessammlung mit Ezechiel ist so auffallend. dass schon Ezechiel als der Verfasser ist angesehen worden. Wahrscheinlicher aber ist es, dass wir hier die erste durch Ezechiels Schilderung des zukünftigen Tempels angeregte Sammlung der alten Gebräuche und Ordnungen haben, die beim Opfern im Tempel zu Jerusalem zur Zeit seines Bestandes geübt wurden. Der vom Deuteronomium eingeschlagene Weg der Kodifikation des Rechts ist durch Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz weiter geführt. Es sind in dem letzteren gewiss alte Uebungen kodifiziert, die es Dillmann möglich machten, dies Gesetz, das er mit S (=sinaitisches) bezeichnet, für sehr alt zu halten. Dies Gesetz, das aber in Wirklichkeit erst nach Ezechiel und wohl noch vor der Rückkehr der Exulanten unter Josua und Serubbabel (538) oder kurz nachher (c. 520) abgefasst wurde, ist mit dem vorangegangenen Ezechiel die Brücke zu dem Priesterkodex, der ebenfalls in Babylonien entstanden ist, von Esra nach Palästina gebracht und dort 444 in der Gemeinde zu Jerusalem eingeführt wurde. Was Esra nach Palästina brachte, war nicht unser jetziger Pentateuch, sondern nur der in demselben mitenthaltene Priesterkodex.

Die Vereinigung dieses Gesetzes mit der alten heiligen Überlieferung, dem deuteronomisch überarbeiteten und durch das Deuteronomium vermehrten jehovistischen Geschichtsbuch ist erst nach 444 erfolgt und ist kaum das Werk eines Einzelnen, sondern die Arbeit einer ganzen Reihe und eines ganzen Kreises von Schriftgelehrten. Die Disposition zur Anordnung des Ganzen wurde vom Priesterkodex hergenommen, weil er die Anschauung der damaligen Zeit über das Altertum gab, und an diesem Faden wurde die alte Überlieferung aufgereiht, so dass lange der Schein bestehen konnte, der Priesterkodex sei nicht nur inbezug auf Kompositionsweise, sondern auch, was die Zeit der Entstehung betrifft, für die Grundschrift des Hexateuchs zu halten[2]).

[1]) Eine gründliche Untersuchung über das Heiligkeitsgesetz gibt *Bruno Bäntsch* (das Heiligkeitsgesetz Erfurt 1893). Es unterscheidet vier verschiedene Schichten, von denen die erste noch kurz vor Ezechiel entstanden sein wird. Damit wäre erklärt, warum so lange die Kritiker darüber nicht einig werden konnten, ob dem Heiligkeitsgesetz oder Ezechiel die Priorität zukomme.

[2]) Eine ganz vortreffliche Einführung in die Frage der Pentateuchkritik gibt jetzt *H. Holzinger*, Einleitung in den Hexateuch 1893. Diesem Buche, das keine Frage zu besprechen vergisst, sind genaue Tabellen über die gegenwärtige Quellenscheidung des ganzen Hexateuchs beigegeben.

Um die gegenwärtig geltende Anschauung recht übersichtlich dem Leser darzustellen, gebe ich zum Abschluss dieses Abschnittes noch eine Tabelle über die successive Entstehung des Hexateuchs, wobei ich links die nach meiner Meinung sichersten Ergebnisse zusammenstelle, rechts in kleinerer Schrift die abweichenden Annahmen Dillmanns anführe. Zur Erklärung der Zeichen schicke ich voraus, dass J den Jahwisten, E den Elohisten, D das Deuteronomium, JE das aus der Vereinigung von J und E entstandene vorexilische Geschichtswerk, den sogenannten Jehovisten, P^1 das sogenannte Heiligkeitsgesetz Lev. 17—26, P^2 den Priesterkodex, R^d den deuteronomischen Redaktor und R^p die im Sinn und Geist der Priesterschrift erfolgende Redaktion bezeichnet.

Nach d. neueren Ergebnissen	*Datum*	*Nach Dillmann*
—	c. 1100	Das Bundesbuch Ex. 20—23
—	c. 900—650	P^1 (Lev. 17—26.)
—	c. 875	E (ephraimäisch)
J judäisch [nach Kuenen ephraimäisch]	c. 800	P^2
E ephraimäisch	c. 750	J (judäisch)
D	621	D
JE	c. 600	P^2EJ durch R
JE+D durch R^d	c. 550	P^2EJ+D durch R^d
P^1	c. 520	—
P^2	c. 450	—
P^1+P^2 [= P]	c. 445	P^2EJD+P^1 Der Abschluss der Vereinigung und die endgiltige Feststellung erfolgten später.
(JE+D) + P durch R^p resp. durch eine Schriftgelehrtenschule.	c. 400	—

III.

Die geschichtlichen Bücher, zu denen wir hier nicht nur die „früheren Propheten“ des hebräischen Kanons, sondern auch Chronik, Esra, Nehemia, Ruth und Esther rechnen, müssen wir etwas kürzer besprechen, obschon gerade jetzt die Verhandlungen über dieselben erst recht eigentlich durch *Budde, Cornill* und *Kittel* in Fluss gekommen sind.

Zunächst fassen wir *Richter, Samuel* und *Könige* zusammen und geben dasjenige, was sich in Bezug auf dieselben als sicher herausgestellt hat.

Auch hier unterliegt es keinem Zweifel, dass wir kein ursprünglich einheitliches Geschichtswerk, sondern eine Zusammenarbeitung

aus verschiedenen Quellen vor uns haben. Dies geht unverkennbar aus den Parallelberichten hervor, die auch hier nicht fehlen.

Die verschiedenen Bestandteile aber weisen grosse Ähnlichkeiten mit den vordeuteronomischen Quellen im Hexateuch auf. Um nur auf die zusammenhängende vortreffliche Darstellung von Davids Geschichte in II. Sam. 9—20 zu verweisen, so ist dieses Stück mit dem Jahwisten verwandt.

Ferner ist zum Unterschied vom Hexateuch als sicher anzunehmen, dass über diese Bücher eine zweite durchgreifende Redaktion nach der deuteronomischen, die auch sie erfahren haben, nicht erfolgt ist, wenn auch im Buche der Richter sich Anfänge zu einer solchen noch finden. In dem Geschichtswerk Richter bis Könige liegt uns somit, abgesehen von einigen midraschischen Einschüben ein im wesentlichen im Exil abgeschlossenes Geschichtswerk vor, das dem deuteronomischen, noch nicht um den Priesterkodex vermehrten und in seinem Sinne redigierten Buche (JE+D) über die Vorgeschichte Israels zu vergleichen ist und gewissermassen seine Fortsetzung bildet.

Über die nähere oder entferntere Verwandtschaft der jahwistischen und der elohistischen Stücke im Hexateuch und in den Büchern der Richter, Samuels und der Könige haben die Forscher sich noch nicht geeinigt; immerhin ist aber eine solche auch von *Kittel* (die pentateuchischen Urkunden in den Büchern Richter und Samuel vgl. Studien und Kritiken 1892 S. 44—71), obschon er sie nur für eine entfernte hält, nicht in Abrede gestellt, und die Meinung von *Budde* und *Cornill* ist doch nicht die, dass dieselbe Feder die verwandten Stücke im Hexateuch und den folgenden Büchern geschrieben habe.

Ist somit die Untersuchung in Bezug auf diese Bücher noch nicht als abgeschlossen zu betrachten, so sicher auch festgestellt ist, dass eine exilische Redaktion verschiedene Quellen vereinigt hat, so darf man in Hinsicht auf die Bücher der *Chronik* behaupten, dass hier die Forschung eigentlich zu vollständig sichern Ergebnissen gelangt ist. In der Chronik, zu welcher Esra und Nehemia ursprünglich als Abschluss hinzugehörten, haben wir sozusagen die Fortsetzung des Priesterkodex, der jetzt im Hexateuch mit den übrigen Quellen verbunden erscheint, und die Redaktionsarbeit hat somit Halt gemacht, ehe sie ihr Werk vollendet hatte; denn sie hätte auch die Chronik mit den Büchern der Richter, Samuels und der Könige auf ähnliche Weise vereinigen können.

(Schluss folgt.)

Liturgisches.

Von Friedr. Schneeberger, Pfarrer in Rütti (Bern).

Vorbemerkung.

Über die Bedeutung des Liturgischen im Gottesdienst und seine Weiterentwicklung auf dem Boden unserer Kirche, mit besonderer Berücksichtigung der Abendmalsfeier, verhandelte in seiner letzten Jahresversammlung der bernische kantonale Pfarrverein und erhob mit erfreulicher Einstimmigkeit folgende Resolution des Herrn Prof. *Steck* zum Beschluss:

Die Versammlung des kantonalen Pfarrvereins in Burgdorf ersucht den Synodalrat, der Frage der liturgischen Weiterentwicklung des Gottesdienstes aufs neue seine Aufmerksamkeit zu schenken, und zu geeigneter Zeit Vorschläge zu bringen im Sinne der Herbeiführung eines innigern Verhältnisses unsers Gottesdienstes einerseits zur heiligen Schrift (Bibellektion), andrerseits zur kirchlichen Tonkunst (Vermehrung des sonntäglichen Gesangs, Gesangsgottesdienste), sowie zur Hebung der Feier des heiligen Abendmahls.

Die wesentlichsten Gedanken aus dem bezüglichen ersten Referat [1] nebst einigem aus der Vorverhandlung im engern Kreise dürften auch für ausserkantonale Leser etwelches Interesse haben und mögen als bescheidener Beitrag zur Lösung der aktuellen, liturgischen Frage wohlwollende Aufnahme finden. —

Man würde unserm reformirten Volke mit Unrecht den Vorwurf machen, es mangle ihm aller Sinn fürs Liturgische. So fremd ihm auch der Name klingt, so nahe liegt ihm doch die Sache selbst; ob diese aber an ihrem Orte zu gebührender Geltung komme, ist eine andere Frage, deren Verneinung als Vorwurf weniger wider das geleitete Volk als vielmehr gegen die leitenden Kreise sich richtet. Es ist eine unbestreitbare Tatsache erfreulichster Natur, dass landauf, landab unsere Gemeinden zu Kirchenrenovationen, Anschaffung von Geläuten und Orgeln sich willig zeigen, wo der Pfarrer in besonnener Weise vorgehend und den lokalen Verhältnissen Rechnung tragend den Anstoss dazu gibt — ebenso unbestreitbar aber ist die andere unerfreuliche Tatsache, dass nach den ersten Zeiten der Begeisterung bei den einen, der befriedigten Neugierde bloss bei den andern, allmälig eine gewisse Ernüchterung, ja sogar etwas wie Enttäuschung sich geltend macht, bei dem Pfarrer, wie bei der Gemeinde. Ich erinnere mich noch wohl des Geständnisses eines vor Jahren verstorbenen, durch Wissen und Erfahrung

[1] Das Korreferat kam im Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz 1893, Nr. 44—47 zum Abdruck.

hervorragenden Geistlichen, wie er von der vor Jahresfrist erfolgten stylgerechten Renovation der gothischen Stadtkirche, der Erstellung einer prachtvollen Orgel und mehrerer Chorglasgemälde, sowie der Schenkung eines herrlichen Geläutes einen Aufschwung des gottesdienstlichen Gemeindelebens erwartet habe — doch umsonst — nach all den grandiosen Opfern der Gemeinde und einzelner Gnmeindeglieder blieb schliesslich doch alles im alten.

Warum doch? — Ein Grund wenigstens dürfte in dem liegen, was derselbe Mann gelegentlich klagte: Das Symbolische überhaupt ist bei uns so dünn geworden, dass man's durch ein Röhrchen schlürfen könnte! — Leider ist's so! aber diese Klage wird unter Standesgenossen zur Selbstanklage. Denn durch wessen Schuld ist es dahin gekommen? Die Behauptung, dass unser reformirtes Volk keinen Sinn für das Symbolische habe, trifft wenigstens auf profanem Gebiet keineswegs zu; ist ihm aber auf religiösem Gebiet dieser Sinn abhanden gekommen im Gegensatz zum katholischen Brudervolk, woher kommt dies?

Auf Grund persönlicher Erfahrung fühle ich mich im Stillen beschämt durch die Langmut unserer Gemeinden, die den geistlichen Hirten sich gefällig zeigen, das zur Verschönerung des Kultus gewünschte Material beschaffen und es alsdann mit stiller Resignation ertragen, wenn man an leitender Stelle dieses Material in gebührender Weise zu verwenden nicht versteht aus eigenem Mangel an Sinn für's Symbolische, oder zu verwenden nicht wagt aus Furcht vor dem Mangel an symbolischem Sinn bei andern, so dass schliesslich das neue in die herkömmlichen Formen eingezwängt wird. Zwar schmückt man mit seltener Ausnahme neue Glocken mit sinnigen Bibelsprüchen, duldet aber den werktäglichen Profangebrauch derselben ohne Beschwerung, als wäre dies altchristliche Sitte. Die Gefahr, das Christentum als Sonntagssache anzusehen, liegt stets nahe genug; so sollte man denn nicht bloss am Sonntag, sondern auch an den Werktagen sich durch die Iiersprüche, welche die Glocken singend verkünden, erinnern lassen, dass diese vorzugsweise ein himmlisches Geschäft verrichten, dass die Mittagsglocke die ernste Mahnerin ist zum Dankgebet bei der Hauptmalzeit, die dem Imbis zu lieb meist zu früh geläutete Abendglocke die Bitte oft trägt, jedenfalls stets nahe legt: „Herr, bleibe bei uns, denn es will Abend werden!“ Wo in stillen Abendstunden die Klänge einer katholischen Vesperglocke reformierten Christen ans Ohr dringen, ist es wohl nichts seltenes, noch weniger etwas befremdliches, dass sie in ihren Herzen Gebetsgedanken erweckt; auch dürfte der reformirte Geistliche für diesen zeitgemässen Dienst der katholischen Nachbarschaft nur Dank wissen und die spanische Benennung des

Nachtgeläutes mit las animas überaus sinnig finden. — Vor Profanation ist die Orgel zwar gesichert, aber gleichwohl wie schade, dass, wo eine Gemeinde ein bedeutendes Opfer für ein vorzügliches Orgelwerk sich nicht hat reuen lassen, dieses herrlichste Instrument der Anbetung und Lobpreisung Gottes nur nebenbei im Kirchenkonzert, nicht aber im Kultus selber zu gebührender Geltung kommen kann, weil unser reformirte Kultus sich zu wenig an das grundlegende Herrenwort Matth. 4,10 hält, wonach jener Anbetung des Herrn, das gesamte Leben aber, durch solche Anbetung getragen, ein Gottesdienst sein soll. Und wie unser Sonntagspredigtgottesdienst diesem Herrenwort, so entspricht auch der Gebrauch unsers Gotteshauses nicht mehr recht dem von Christus durch Matth. 21,13 erneuerten Prophetenwort Jesaja 56,7: „Mein Haus soll ein *Bethaus* sein allen Völkern.“ Zur Anbetung seines Herrn sollte dem Volk Israel jene heilige Stätte auf Morija mit ihrem reichen, weissagenden Opferdienst dienen gemäss dem Gesetzes- und Prophetenwort. Christus ist auch hier der Erfüller von beiden geworden, indem er er schon als „Sohn des Gesetzes“ jene heilige Stätte als das bezeichnete, was seines Vaters sei, als Rabbi anbetend und lehrend mit Vorliebe hier weilte, für ihre Heilighaltung eiferte und zuletzt mit seinem heiligen Opfer die ganze Weissagung des Tempeldienstes erfüllte. Und mit seinem vorausgehenden letzten Mahl im engsten Jüngerkreis zum Gedächtnis dieses Opfers erfüllte er auch die Weissagung der Passahlammfeier im häuslichen Kreise und weihte damit diesen Kreis für die Zeit der Erfüllung zum Herd der Frömmigkeit, zur Pflanzstätte seines Reiches und zum Ausgangspunkt wahrer Anbetung im weitern Jüngerkreis. Bietet uns das Unser Vater den Inhalt dieser Anbetung, so das heilige *Abendmal* den *Höhepunkt* derselben.

Schon geraume Zeit vor dem letzten Mahl war den Jüngern das Anbeten des Vaters in den Worten des Unser Vaters etwas gewohntes geworden, und doch war ihnen dieser himmlische Vater noch nicht so nahe, wie er in diesem Gebete dem Beter sein will. Am letzten Abend noch durfte Philippus sagen: „Herr, zeige uns den Vater, so genüget uns“. Dieser durch Rede und Handlung inhaltsschwere Abend, trotz allem Trostesreichtum für sie doch überschattet vom unfassbaren Verhängnis seines nahen Kreuzestodes, liess über den mächtigen Gemütsbewegungen ein ruhiges und klares Verständseiner Worte nicht aufkommen. Dieses fanden sie erst nach seiner Auferstehung bei der Wiederholung seiner Gedächtnisfeier; da erst wurde es ihnen klar, was er schon damals bezeugte: „Wer mich sieht, sieht den Vater. Nun ist des Menschen Sohn verklärt und Gott ist verklärt ihn ihm.“ Den Vater schaut der betende Christ

im Menschensohn und diesen zeigt uns das Gedächtnismahl des Gekreuzigten in seiner Verklärung. Beim Gedächtnis jener Stunden, da Jesus sich anschickte, sein Leben hinzugeben zu einem Lösegeld für viele, da die Finsternis ihre Macht hatte und der Hass seiner Feinde zu triumphiren begann, offenbarte er sich ihnen fortan als die Auferstehung und das Leben, als das Licht der Welt, als die höchste Liebe und in allem dem als das Ebenbild seines Vaters, den Abglanz seiner Herrlichkeit.

Nach der Erzählung der Synoptiker hat Jesus das letzte Mahl mit dem Passahmahl verbunden, umrahmt vom Hallel des letztern. Nicht auflösen, sondern erfüllen wollte er also auch hier, erfüllen die Weissagung des Passahlammes vom Erbarmen Gottes über dem grossen Volk des neuen Bundes, erfüllen die Lobpreisungen des alten Israels für die *zeitliche* Errettung durch die Lobpreisungen des neuen Israel für die *ewige* Errettung und Erlösung, erfüllen auch die Weissagung des jüdischen Passahmahles als *häuslicher* Feier, von der fundamentalen Bedeutung des häuslichen Kreises für das Himmelreich, seine Pflanzung und Pflege in der sündigen Menschheit. Und diese ganze Feier, getragen von *Lobgebet* und *Lobgesang* angesichts der nahen, schwersten Stunden für den Meister und die Jünger! Ob auch diese nur mit gepressten Herzen mitfeiern mochten, die Verklärung des Menschensohnes, die jetzt schon in seinen Worten und seiner Haltung durchleuchtete, übte ihre stille Macht unbewusst über sie, stärkend und erhebend. Erst drüben in Gethsemane, zur Stunde seiner Feinde, brachen ihre Kräfte zusammen unter der Macht der Finsternis: hier standen sie noch unter der Macht des Lichts.

Je mehr wir uns bemühen, bei unserer Abendmalsfeier die ganze äussere und innere Situation des Herrn und seiner Jünger bei jener ersten Feier uns zu vergegenwärtigen, desto mächtiger fühlen wir uns ergriffen von der Grösse jener Stunde und Feier, desto völliger wird uns *unsere* Feier zum *Höhepunkt aller Anbetung des himmlischen Vaters.*

Dass wir uns dabei auch der Finsternis ums Kreuz erinnern, lässt unsere gedemütigten Herzen nur um so lauter frohlocken über dem Glanz der Gnadensonne, der jener Finsternis auf dem Fusse folgt und, mit Paulus zu reden, „einen hellen Schein gibt in unsere Herzen, damit durch uns leuchte die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Christi“ (II. Cor. 4,6). Wir erkennen in solchen Worten den würdigsten Ausdruck freudigsten Glaubens und Hoffens vor allem bei der höchsten christlichen Feier, der Feier des heiligen Abendmahls. Es liegt auf der Hand, dass zu solcher Feier,

zumal im Gotteshaus, Liturgik und Homiletik ihr bestes aufzubieten haben, um ihr zu genügen in ihrer universellen Einfachheit und Erhabenheit zugleich.

Dieser hohen Bedeutung der Gedächtnisfeier blieben die Apostel mit ihren Gemeinden bei ihren religiösen Versammlungen sich vollkommen bewusst (Act. 2,42 und 47). Auch Paulus hat seine Gemeinden in derselben Richtung zur gemeinsamen Anbetung ermahnt und angeleitet (Kol. 3,16). So sehr sich ihm bei seiner Missionstätigkeit das Homiletische in den Vordergrund stellte, so kommt doch die unmittelbare Vergegenwärtigung und Anbetung Gottes nicht bloss in den liturgischen Eingangsworten all seiner Gemeindebriefe (bei einzelnen auch im Schlusswort) reichlich zur Geltung, sondern sie bricht auch durch seine dogmatischen Reflexionen und schulgerechten Beweisführungen hindurch als ausdrückliches oder gleich der Dominante mitklingendes Lob der göttlichen Gnade. Liegt das lutherische sola fide (Röm. 3,28) unzweifelhaft in der Intention der ganzen paulinischen Beweisführung für die Gerechtsprechung, so liegt noch prononcierter (als göttliche Voraussetzung für die menschliche fides) das sola gratia in der Intention von Epheser 2,8, wenn es gilt, durch die vom Glauben vermittelte Gerechtsprechung „tüchtig zu werden zum Erbteil der Heiligen im Licht" (Epheser 1,42) zum „Rühmen mit der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes". (Röm. 5,2) Durch Gnade weiss sich der Apostel zu dem geworden, was er ist (I. Kor. 15,10). Gnade ist ihm Anfang, Mitte und Ende des Weges zur Seligkeit. Immer kehrt das Wort Gnade wieder in seinen Briefen und so oft er's nennt, ist's wie ein heller Glockenton von oben hinein in sein angestrengtes, menschliches Reflektiren über die Geheimnisse der göttlichen Gnade und zudem ein spontan aus seinem Herzen aufjubelndes Lobpreisen der Herrlichkeit Gottes in Christo.

Solch' mächtiges Gnadenbewusstsein hat zu seiner Voraussetzung ein ebenso kräftiges Sünden- und Schuldbewusstsein. Der Glaube aber ist die zum Empfang der Gnade hingehaltene Hand und die Predigt das Mittel par excellence, den Menschen zum Hinhalten dieser Glaubenshand zu bringen. Nichts liegt also dem Apostel ferner, als den Glauben um seiner Korrektheit, Quantität, Intensität, oder gar um seiner Früchte willen zu einem Mittel zu machen, durch das der Mensch die Gerechtsprechung erwürbe. Nichts liegt ihm ferner als die Absicht, das dem Glauben dienende Homiletische bei der Anbetung Gottes zur Oberherrschaft zu erheben, während es vielmehr überall da dem Liturgischen den Vortritt lassen muss, wo es sich um unmittelbare Berührung des göttlichen Geistes mit der Menschenseele handelt. Wir bringen ja auch, so sehr wir der

Predigt, als unserer anstrengendsten Arbeit unsere beste Kraft und Zeit zuwenden sollen, mit Beyschlag zu reden, nie so viel gute Predigten und Prediger auf, als wir haben müssten, um die dominirende Stellung unserer Arbeit, der Predigt, zu begründen. Christo vielmehr mit seinem Wort und seiner Stiftung gebührt in alle Wege die *zentrale* Stellung bei unserer Anbetung. Demnach sollte, beiläufig bemerkt, jeder Predigt voraus und von ihr unabhängig abschnittweise Lektion der Evangelien einen ständigen Teil unserer kirchlichen Sonntagsfeier bilden und nicht weniger auch unsers Konfirmandenunterrichts, wo sich die zahlreichen, theoretisirenden Katechismen meist ungebührlich breit machen auf Kosten des eigentlichen Lebenswortes und einer bessern Bibelkenntnis.

Mit seiner angelegentlichen Belehrung über die würdige Abendmalsfeier (I. Kor. 11), sodann zeigt Paulus volles Verständnis im besondern für die Bedeutung, die der Herr selber dieser Feier für das Gemeinschaftsleben mit ihm und durch ihn mit dem Vater gegeben hat. Wie sehr liegt ihm daran, dass jedermann vor dem Genuss dieses Males sich selber prüfe, damit er nicht durch unwürdigen Genuss schuldig werde am Leib und Blut des Herrn, das heisst an der Person des Erlösers selbst als des Herrn. Dass Christus der Herr sei, ist der Leitstern bei all seiner apostolischen Tätigkeit; als *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ* stellte er sich den Christengemeinden in seinen Briefen vor, Christo zu dienen als seinem Herrn, dazu drängt ihn gleich seinen Mitapostelu seine Christusliebe bei seiner reichen und gesegneten homiletischen Tätigkeit. Mit dieser aber will er im Grunde nur an seinem Teil beitragen, dass im Namen Jesu sich beugen alle Kniee (was im Munde des Apostels mehr ist als eine rhetorische Metapher), und alle Zungen bekennen, dass Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters (Phil. 2,10 und 11). Zu diesem feierlichen, liturgischen Bekenntnis drängt den Apostel der Gedanke, wie Christus sich selbst erniedrigte und gehorsam war bis zum Tode, ja bis zum Tod am Kreuz; darum ihn auch Gott erhöhet und ihm einen Namen gegeben hat, der über alle Namen ist (Phil. 2,8 und 9). Der Kreuzestod des Erlösers also, mit dem er sein Selbstzeugnis bestätigte (Matth. 20,28), ist's, der allzeit Christenkniee sich beugen und Christenzungen bekennen heisst, dass Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters. Und das Gedächtnismal dieses Todes ist deshalb die Feier, bei der solches Bekenntnis seinen vollkommensten und feierlichsten Ausdruck findet, die Feier, welche die Anbetung des Vaters im Sohne allzeit in ihrem Höhepunkt darstellt.

Die nachapostolische Entwicklung des Kultus nahm nun darin wenigstens einen durchaus schriftgemässen Verlauf, dass die Abend-

malsfeier als eucharistische Feier in den Mittelpunkt des Gottesdienstes gestellt wurde. Alles, was sonst in seinem Verlaufe geschah, war teleologisch auf die sakramentale Feier berechnet, ein Kultus ohne die Eucharistie, völlig unerhört von der apostolischen Zeit bis zur Reformation [1]).

Dass in die Kämpfe der letztern alsobald auch das Abendmal sich hineingestellt sah, ist nun durchaus nicht befremdlich. Toutes les grandes controverses sont venues se grouper autour de ce point central aux principales époques de l'histoire de l'église et toutes les déviations de la simplicité de l'evangile ont conduit aux altérations les plus étranges et les plus monstrueuses parfois de cette cérémonie sacrée. [2]) Solche déviation très étrange fanden die Reformatoren in der Messe vor und dringend nötig war deshalb auch hier eine Umbildung nach der Norm der Schrift. Allein weder nach dieser letztern noch nach dem Willen der Reformatoren geschah es, dass das Abendmal seit jener Zeit seine zentrale Stellung im Kultus verlor. Luther (in seiner Schrift über die deutsche Messe 1525) hoffte auf eine Zeit, wo der Gottesdienst so wiederhergestellt wäre, wie es im Reformationszeitalter mit der Predigt geschehen. Zwingli sogar behielt in der Zürcherordnung von 1529 von der alten Messordnung fast noch alles bei: Eingang, Sündenbekenntnis, Herr erbarme dich, Ehre sei Gott, Sanctus, Glaubensbekenntnis, Benedictus, Schriftlesung, Fürbitte. Ebenso berief sich Bersier in Paris, der bei seiner Gemeinde mit einer neuen Liturgie das Singen, das Credo, das Sündenbekenntnis mit feierlicher Absolution und knieendes Beten wieder einführte, auf den Ritus der alten Reformierten in Frankreich und der nach Deutschland geflüchteten Calvinisten. [3])

Nun ist es aber weder der lutherischen, noch der anglikanischen Kirche gelungen, das Abendmal als Teil des sonntäglichen Gottesdienstes zu behalten, einfach aus Mangel an Kommunikanten. Augenscheinlich hängt dieser Misserfolg mit dem Umstand zusammen, dass bei der reformirten Abendmalsfeier der Bussernst des Schuld*bewusstseins* mehr und mehr die Glaubensfreudigkeit der Schuld*vergebung* dominirte, aus Gründen, die nachher besprochen werden.

Schon daraus erklärt sich dann, dass die Abendmalsfeier als Bussfeier nicht mehr den Höhepunkt der Anbetung, den Mittelpunkt der sonntäglichen Feier bilden konnte. Es wirkten übrigens noch andere Faktoren kräftig mit, vor allem das schreiende Bedürfnis, das so lange unter den Scheffel gestellte Licht des Evangeliums wieder hoch zu halten und hell leuchten zu lassen durch die für

[1]) Steinmeyr, die Eucharistie und das Abendmahl. [2]) Secrétan, H., la sainte Cène Conférence. [3]) Oehninger, Wahrheiten für unsere Tage.

geraume Zeit alles andere in der Hintergrund drängende prædicatio Evangelii; auch mag die Abschaffung der Messe beim nicht urteilsfähigen Volke vielfach den Eindruck einer Degradation des Abendmals selber hervorgerufen haben. In der reformirten Kirche speziell ist dies um so wahrscheinlicher, als Zwingli persönlich allen Zeremonien abhold war. Erklärte er doch in seinem Glaubensbekenntnis an Kaiser Karl V. auf den Reichstag zu Augsburg, dass auch solche Zeremonien, die weder den Glauben in Aberglauben verkehren, noch dem Wort Gottes zuwiderlaufen (wenn es überhaupt solche gebe), wofern es ohne grosses Ärgernis geschehen könne, zu beseitigen seien. Werden wir auch dieses Vorgehen Zwingli's nicht geradezu barbarisch nennen, wie Melanchthon tat, so müssen wir doch letzterm soweit recht geben, dass die Gefahr nahe lag, das Kind mit dem Bade auszuschütten, und mit der Verwerfung aller Zeremonien der Gottesfurcht selber nahe zu treten; Profanationen in alter und neuer Zeit liefern leider vielfache Belege hiezu. Man mag geltend machen, dass doch unser Abendmahl am wenigsten solcher Profanation ausgesetzt sei; wir hoffen es trotz gravirender Beispiele des Gegenteils aus dem engern Bereiche unserer Erfahrung; nur schreibe man dies vor allem der Macht des christlichen Gewissens zu und nicht der einfachen Form unserer Feier, denn diese teilt ihre Berechtigung mit der kaum als schriftgemäss zu erweisenden Behandlung unserer Abendmalsfeier als Neben- oder Nachfeier.

Man hat denn doch in Wirklichkeit vielfach das Gefühl, es sei hier ein schwacher Punkt in unserm reformirten Kultus und von Zeit zu Zeit wieder laut werdende klagende Stimmen aus der reformirten und lutherischen Kirche bezeugen, dass die dermalige Stellung der Abendmalsfeier der von Christus selbst ihr verliehenen hohen Bedeutung hüben und drüben nicht recht entspreche, und als Höhepunkt der Anbetung Gottes, als irdische menschliche Wiederspiegelung seiner göttlichen *δόξα*, seiner himmlischen Majestät und Herrlichkeit sich etwas *dürftig* ausnehme.

Wenn aber diese Ausstellung einer gewissen Dürftigkeit an unserer Abendmalfeier auf den Gehalt und Eindruck derselben bei den aufrichtigen Kommunikanten bezogen werden wollte, so müssten wir uns ernstlich dagegen verwahren, gestützt auf eigene Erfahrung und anderer Zeugnis. Es ist auch in der gegenwärtigen Gestalt eine von hohem Ernst getragene, tiefen Eindruck bewirkende, heilige Handlung, wofern der Liturg selbst der Gemeinde durch Vortrag und Haltung Zeugnis davon gibt. Aber der Ernst ist vorwiegend Busserust und der Eindruck geht mehr ins Gewissen als ins Herz oder ist doch bei diesem mehr ein demütigender als ein erhebender. Dies ist namentlich dann der Fall, wenn man, wie in der Bernerliturgie, die

ernste Ermahnung des Paulus (I. Kor. 11,28 und 29) erst unmittelbar vor dem Genuss des Males statt im Vorbereitungsgottesdienst gegeben wird.

Hier drängt sich unwillkürlich die Zwischenfrage auf, woher es wohl eigentlich gekommen, dass das Abendmal aus einer freudigen Danksagungsfeier immer mehr und mehr in eine ernste Bussfeier sich verwandelte innerhalb der reformirten Kirche. Zwingli in seiner Konfession an Kaiser Karl V. redet noch vom heiligen Abendmal der Danksagung und in drei Gebeten zu einer neuen Abendmahlsliturgie herrscht das Lobpreisen und Danken statt der Mahnung vor. „Dich, gütigster Vater, flehen wir an, verleihe, dass unsere Lippen immerdar das Lob deiner Güte darbringen, wiewohl unser Dank und Preis doch niemals die Grösse deiner Wohltat erreicht.“ Calvinischen Einflüssen dürfte es eher zuzuschreiben sein, dass diese eucharistische Auffassung des Abendmals derjenigen des Busssakraments weichen musste. Der tiefere Grund dazu lag übrigens wohl vorwiegend in der energischen Betonung des Rechtfertigungsglaubens. Wir Protestanten halten das sola fide für die Gerechtsprechung und die Erlangung des Friedens mit Gott hoch mit allem Recht. Indem wir aber anscheinend bei dieser Errungenschaft stehen bleiben und über das Rühmen derselben nicht hinauskommen, ist die Gefahr nicht zu längnen, dass der einseitig premirte Rechtfertigungsglaube unter der Hand wieder in ein verdienstliches Werk ausarten, aus der zum Empfang demütig hingehaltenen Hand eine zum Nehmen keck ausgestreckte werden kann. Um dieser nahe liegenden Gefahr zu wehren, wird dann der Glaubensfreudigkeit selbst bei der Abendmahlsfeier noch durch ernste Bussmahnung wiederholt ein Dämpfer aufgesetzt, während doch nach apostolischer und altchristlicher Auffassung diese Freudigkeit gerade hier bei der Anbetung der Vaterliebe Gottes im Gekreuzigten ihr fortissimo erhalten sollte. Hier sollte denn auch die Erkenntnis zur vollsten Geltung kommen: Hoch über dem menschlichen sola fide steht jederzeit in himmlischem Glanze das göttliche sola gratia und weist über den in der Gerechtsprechung durch den Glauben gefundenen Frieden noch hinaus und hinauf zu der freudigen Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes (Röm. 5,2). Dieser Hoffnung getröstet sich Paulus mit seinen Mitchristen in den Leiden dieser Zeit, die der künftigen Herrlichkeit nicht wert seien (Röm. 8,18); diese Herrlichkeit ist der Grund der bleibenden Freude, die der scheidende Erlöser seinen Jüngern verheisst (Joh. 16,22). Und die Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes wird zur vollen Geltung kommen müssen im Liturgischen, das den Anbeter des Vaters himmlische Herrlichkeit im irdischen Widerschein schauen lassen soll — vor allem beim Mahl des Herrn

als dem Höhepunkt der Anbetung und der Wiederspiegelung göttlicher Herrlichkeit.

Unter solchen Erwägungen erhebt sich neuerdings der Vorwurf einer gewissen Dürftigkeit unserer Feier. Zwar denken wir hierbei nicht an zeit- und ortweisen schwachen Besuch, denn Christus will, wo auch nur zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen, mitten unter ihnen sein und das gibt der Feier ihre Würde. Dagegen erweist sich die *seltene* Feier als eine Dürftigkeit im Besitzstand unserer Kirche. Adolphe Monod empfahl noch auf dem Sterbebett, das Abendmal öfter zu feiern und erklärte: c'est un grand mal que la communion soit célébrée si rarement dans notre église. Nous aussi, fügt H. Secrétan hinzu, nous sommes de ceux qui espèrent que le temps viendra où la céne sera donnée plus souvent .... Les premiers chrétiens la célébraient chaque jour et Calvin demandaid qu'elle le fut au moins chaque Dimanche, obwohl er das Wort dem Sakrament überordnete, abweichend von der Anschauung der deutschen Theologen, bei denen immer Verwaltung des Wortes und Sakraments nebeneinander steht, als die beiden gleich zu achtenden Teile der potestas ordinis (Heiz), und Oekolampad führte die allsonntägliche Abendmalsfeier in der Baslerkirche wirklich ein.

Qualifizirt sich die nunmehrige Seltenheit der Feier schon als Dürftigkeit, so nicht weniger ihre *liturgische Ausstattung,* denn hiebei kommt die Herrlichkeit des Vaters im Gekreuzigten nicht so zur Darstellung, wie ihr nach der Stiftung des Herrn gebührte. Der Grund liegt in der Unterschätzung der hiezu dienenden Mittel als etwas bloss Formalem Diese sind aber wie die Herrlichkeit Gottes selbst, zu deren Darstellung sie dienen, vielmehr ein im höchsten Sinne reales, aus dem Himmel fliessendes, und in denselben sich ergiessendes Eine rigorose Scheidung des schönen vom heiligen ist dem kindlich-frommen Gemüte ebenso unbekannt als unverständlich; ihm sind die irdischen, vergänglichen Erscheinungen des schönen in Tönen, Farben und Ebenmass der Linien nicht leere Formalität, sondern Reflexe himmlischer, unvergänglicher, eminent realer Schönheit. Wie wäre es sonst erklärlich, dass jene Erscheinungen so tiefen Eindruck auf die zum ewigen Leben geschaffene Seele machen können im gesunden Zustand, im kranken sogar als psychiatrische Heilmittel Verwendung finden. Was hier menschliche Empirie aus der Naturforschung schon bezeugt, das bestätigt aufs herrlichste göttliche Offenbarung in der heil. Schrift. Gesetz, Propheten und Psalmen weissagend, Christus in Wort und Tat erfüllend. bezeugen es, dass in Gott das Licht als Inbegriff des Schönen gleich ewige Realität hat mit dem Leben und der Liebe.

Bemerkt der Evangelist Johannes schon beim ersten Zeichen zu Cana: „und offenbarte seine δόξα — welche Fülle solcher Offenbarungen bietet das nachfolgende Wirken Jesu in Wort und Tat! wie erhält da das schöne im Gegensatz zu seinem trügerischen Scheinleben unter der Sünde, wieder volle Realität unterm Gehorsam des Gottessohnes! Wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit, bezeugt Johannes weiter im Evangelium 1.14.

Sollten nun Jesu Jünger als Kinder des Lichts die Kinder dieser Welt auch hierin klüger sein lassen, dass diese dem Schöpfer des Lichts die Gesetze des schönen in Tönen, Farben und Ebenmass der Linien so eifrig abzulauschen wissen zur Verwendung in ihrem Sinnendienst zur künstlichen Erhaltung ihrer trügerischen Weltseligkeit und zur momentanen Maskirung des Sündenelends? Sollten wir uns von ihnen überbieten lassen in der Verwendung der Machtwirkungen, die das himmlisch schöne auch in zeitlichen Erscheinungen bei der Menschenseele hervorbringt? Die Geschichte der christlichen Kunst gibt beredtes Zeugnis von diesen Machtwirkungen durch die christlichen Jahrhunderte herauf: tragen wir nur Sorge, dass sie auf reformirter Seite nie einen Rückgang zu verzeichnen habe und dass wir das schöne weder im Homiletischen noch im Liturgischen als etwas blos formales gering achten, da sie beide ja in der Anbetung der Vaterherrlichkeit Gottes ihr gemeinsames, höchstes Ziel haben. Es findet sich hiefür beim christlichen Volksgemüt mehr Sinn und Verständnis, als man unserseits oft zugeben will. Unser Kirchenvolk will beim Besuch des Gotteshauses nicht blos etwas anderes, sondern auch etwas besseres und zugleich schöneres hören, fühlen und sehen als ihm die rauhe, unfriedliche Aussenwelt bietet, es will vor dem Angesichte Gottes erscheinend in *seinem* Hause als dem Bethause mehr von Gottes Herrlichkeit schauen als anderswo. Wir wissen gut, welche Bedeutung der Anschauung in Erziehung und Unterricht unserer Kinder zukommt und nicht blos hier, sondern auch in der Erziehung der Gotteskinder durch den himmlischen Vater; wir leiten unsere Zuhörer zum Verständnis dieser geistlichen Anschauungsmittel und ihres Gebrauchs in Gottes Hand an und bemühen uns selber, anschaulich zu predigen. Dürften wir nun nicht froh sein, wenn uns hierin das reformierte Gotteshaus mit würdigem Schmuck unterstützte? Allerdings! und zwar nicht nur unbeschadet, sondern zur Förderung der Demut, als der Grundgesinnung bei der wahrhaften Anbetung. Der rechte Kirchenbesucher erscheint ja stets mit der Zöllnerbitte im Herzen: Gott, sei mir Sünder gnädig! aber eben diese Demut verleiht ihm auch den Mut, an Gottes Gnade zu glauben, die ihm in Gebet, Gesang und

und Predigt, ja auch im würdigen, innern Schmuck der heiligen Stätte, schöner als sonstwo vor Augen treten soll.

Und wo dieses unabweisliche, in der Sehnsucht der Seele nach ihrem Gott begründete Bedürfnis nur einigermassen befriedigt wird, wie dankbar zeigt sich da das christliche Volksgemüt und wie genügsam! Wie bald ist es bereit zu reden von schönem Gesang, schönem Orgelspiel, schönem Gebet und schöner Predigt, vielleicht sogar da, wo ein puritanisch gerichteter Homilet und Liturg grundsätzlich weder schön gepredigt, noch schön gebetet haben will. Darum verdirb es nicht! es liegt ein Segen darin und zwar kein geringer Segen in diesem Verlangen des christlichen Volksgemüts nach dem himmlisch schönen im Kultus. Es ist durchaus vom Übel, wenn ein Geistlicher nur so zum Zeitvertreib privatim das Ästhetische nach der einen oder andern Seite kultivirt, als Homilet aber oder noch mehr als Liturg es geringschätzig vernachlässigt. Ein freudeleerer, seriös monotoner Kultus übt geringe Anziehungskraft auf's Gemüt bei Jung und Alt. Homileten mit poetischer Ader wissen aus persönlicher Erfahrung, was ihnen mit den ernsten Alten auch die lebensfrohen Jungen fleissig ins Gotteshaus bringt. Tatsachen bezeugen es Sonntag um Sonntag, dass das schöne in der geistlichen Rede, wo es anders mit dem Wahren verbunden ist, einen viel höhern Wert hat, als denjenigen eines blossen Ornamentes oder gar nur eines kosmetischen Mittels zu dürftiger Maskirung von Gedankenblässe und Gedankenarmut. Und wäre es auch, wie Lobstein sagt, das grösste Kunststück des Teufels, das Fleisch so mit Pœsie und Ästhetik zu füllen, dass es ganz geistig aussieht — so bleibt doch das Wort stehn: abusus non tollit usum. Ja, solch' teuflischer abusus ruft erst recht laut dem gottgefälligen usus. Stellt die christliche Nächstenliebe dem weitgehenden teuflischen abusus des Mammon mit Recht einen ausgedehnten gottgefälligen usus entgegen und macht sich Freunde mit dem ungerechten Mammon — so gebührt neben diesem auch der Pœsie und Ästhetik unter Christen gleiche Würdigung.

So gönne man denn dem irdisch reflektirten, himmlisch schönen da unbedenklich Raum, wo es nicht im gottmissfälligen Dienst der Weltseligkeit, sondern im gottgefälligen Dienste der Gottseligkeit, Verwendung zur Anbetung der Vaterherrlichkeit Gottes. Auch unser reformirtes Kircheuvolk hat Sinn und Verständnis hiefür, es hat Wohlgefallen an den Werken der Farbenkunst, nicht blos auf den untern Stufen der Flach- und Dekorationsmalerei, sondern auch der höchsten Stufe, der Kunstmalerei. Es bedarf nur sachkundiger Leitung von massgebender Stelle aus bei den zahlreichen Restaurationsarbeiten, damit z. B. nicht etwa ächt gothisches Masswerk

dem Profanstil zum Opfer falle, und mehr noch, damit gelegentlich eine kirchenfreundliche Schenkung zu einem *Bild des Gekreuzigten* über dem Abendmalstisch verwendet werde. Gerade hierin dürften wir entsprechend dem löblicherweise zunehmenden Schmücken der Gräber mit dem christlichen Kreuz schon ein wenig katholischer, d. h. allgemein christlicher werden, ganz unbeschadet unserer kirchlichen Individualität.

Die Hauptsache bleibt ja freilich, dass nach Ephes. 3,17 Christus durch den Glauben wohne in unsern Herzen; allein als Mittel zu diesem höchsten Zweck würde das Bild des Gekreuzigten über dem Abendmalstisch ganz wesentlich dienen ohne Nachteil für die von uns mit Recht so hochgeschätzte Predigt, die im Grund doch auch nicht mehr ist als ein vorzügliches Mittel zu demselben Zweck. Es wäre solches Bild eine stille, aber sehr verständliche und zugleich gehaltvolle und fortwährend andächtig stimmende Predigt für den Besucher des Gotteshauses zu jeder Zeit, eine mildernste Warnung vor Profanation der heiligen Stätte, auch nur in Gedanken. Es wäre an Sonntagen besonders eine kräftige Unterstützung der Predigt des Evangeliums, vielleicht mitunter ein heilsames Korrektiv zu der allzu subjektiv gearteten, von der Hauptsache abschweifenden Kanzelrede und ebenso zu der oft allzusehr auf die Person des Predigers sich konzentrirenden Andacht der Zuhörer; es wäre ein heilsames Gegengewicht göttlicher Objektivität gegenüber dem drohenden Übergewicht menschlicher Subjektivität in der Predigt.

Zwar soll ja selbstverständlich die Subjektivität hier zur Geltung kommen; der Prediger soll reden „mit der Plerophorie einer gewissen Überzeugung“, wobei freilich immerhin die Möglichkeit vorhanden ist, dass dieselbe in direktem Widerspruch stehe mit der Überzeugung anderer. Darum wohl gibt man allgemein die Wünschbarkeit einer Einschränkung des in der Predigt leicht zu ungebührlicher Geltung kommenden Subjektivismus zu. Wenn man aber hiefür die objektive Macht des Gottesgeistes beansprucht, so ist entgegenzuhalten, dass wo dieser *mit* unserm Geiste Zeugnis gibt (Röm. 8,16), man wesentlich wieder auf dem Boden der Subjektivität steht und dass selbst bei der begeisterten Predigt leicht Täuschungen und Verwechslungen mit unterlaufen können. Dem willkürlichen Predigtsubjektivismus halten das volle Gegengewicht einzig die grossen Taten Gottes, die zu unserm Heil geschehen sind Act. 2,11, und die in der einen grossen Tat gipfeln und gekrönt werden, welche das Bild des Gekreuzigten uns darstellt. Es sollte ja freilich durch all' unsere Predigten hindurchklingen:

Der am Kreuz ist meine Liebe,
Meine Lieb' ist Jesus Christ!

allein das wird nicht immer in wünschbarer Weise geschehen, noch geschehen können. Um so willkommener wäre die beredte Zeichensprache über dem Abendmalstisch, um das fehlende zu ergänzen. Und übte schon der ungedeckte Abendmalstisch mit dem Kreuzesbild darüber eine stille, heiligende Macht über die Christenseele, wie viel mehr erst der gedeckte! Versetzt er uns doch jedes Mal im Geist unter das Kreuz des Erlösers, unter jenen heiligen Brennpunkt, wo die Strahlen der göttlichen Vaterliebe und der Heilandsliebe zusammenlaufen, so dass, wenn irgendwo, gerade hier ein demütiges Menschenherz heiliges Feuer fangen muss in dankbarer Gegenliebe.

Über dem Tische, an welchem das Gedächtnismal des Gekreuzigten gefeiert wird, hat dessen Bild seinen bevorzugten Platz vor jedem andern; das ist kein blosses Phantasiegemälde, sondern volle menschliche Realität und doch schaut zugleich der Glaube in ihm, den auferstandenen, verklärten Christus, den das kunstvollste Bild nicht würdig darzustellen vermag. Beim Anblick des Gekreuzigten kommt man ferner nicht in Versuchung, die in den farbenprächtigen Gewändern sich vordrängende menschliche Kunst der Glasmalerei vorzugsweise zu bewundern, sondern die im Gekreuzigten geoffenbarte, göttliche Vaterliebe ist der Gegenstand der Bewunderung nicht blos, sondern der Anbetung, man betet an die Macht der Liebe, die sich in Jesu offenbart.

Wie wenig Berücksichtigung findet doch dieses tiefste Bedürfnis der Christenseele bei jenem Kirchenbaustil, der den Chor mit der Orgelgallerie und der Kanzel verbaut und über den aus dem Chor verdrängten, kleinen Abendmalstisch nicht Christus, den Herrn am Kreuz, sondern seinen Diener auf der Kanzel, nicht den heiligen Mittler, sondern einen armen Sünder im geistlichen Ornat plaziert, so dass dem zwischen den Gottesdiensten seltenen Besucher solches Gotteshauses auf den ersten Blick die stumme Orgel und leere Kanzel still zu bedeuten scheinen, man habe hier zur Zeit nichts weiter zu suchen.

Dass würdiger und gehaltvoller Kirchenschmuck sogar in einfachen, ländlichen Verhältnissen erreichbar ist, zeigt eine gut reformirte solothurnische Gemeinde, welcher unter geistlicher Wegleitung von reichen Bauersleuten das Bild des Gekreuzigten als prächtiges Glaschorgemälde geschenkt wurde. Auch der gegenüber den Zeremonien so rigorose Zwingli hätte sein Wohlgefallen daran. Hat er doch selber den Bilderstürmern entgegengehalten, dass sie die Stellen des alten Testamentes zu buchstäblich auffassen, indem sie lehren, dass nach denselben jede bildliche Darstellung, folglich sogar Gewerbeschilder, Wegweiser und Zifferblätter verboten wären. Er sei weit entfernt, Kunstgemälde, wenn dieselben nicht der aber-

gläubischen Verehrung dienen, zu verwerfen, da wohl niemand sie lieber sehe als er; er erkenne die Maler- und Bildhauerkunst für Gaben Gottes; so sei er auch dafür, dass die Glasgemälde in den Kirchenfenstern stehen bleiben sollen, weil sie so wenig wie der Hahn auf dem Kirchturm oder das Bild Karls des Grossen am Grossmünster irgend jemand zur Verehrung oder Anbetung verlocken.

Mit dem erfreulichen Wiederschmücken unserer Gotteshäuser muss aber, beiläufig bemerkt, die Heilighaltung derselben Schritt halten und der altgewohnten, durch die Schmucklosigkeit begünstigten, oft nur gedankenlosen Profanation derselben mit Nachdruck gewehrt werden „durch Erziehung unsers Kirchenvolks zum Bedürfnis und Gefühl wahrer, gemeinschaftlicher Anbetung," wie Pfarrer Joss in seiner Rezension der Gunning'schen Monographie „unser Ehrendienst" zu treffend bemerkt in völliger Übereinstimmung mit letzterem und andern. (Siehe Jahrgang 1891, S. 113 dieser Zeitschrift).

Man gönne weiter dem schönen im Liturgischen sein göttliches Recht besser durch reichere Verwendung der edeln *Musika*, im Lobgesang und Orgelspiel nicht weniger, als es im Lobgebet schon geschieht. Hier wie in unsern Kirchenliedern hat das heilig schöne würdigste Vertretung; so schaffe man ihm und den zu seinem Dienst bereitwilligen Kräften wünschbaren Raum, namentlich bei der Feier, welche den Höhepunkt der Anbetung darstellen soll, beim *heiligen Abendmahl.*

Es bestund in der alten Kirche eine alte Sitte von hoher Schönheit. Beim Beginn der Abendmahlsfeier trat ein Diakon vor und rief mit lauter Stimme der Gemeinde diese Worte zu: empor die Herzen! — worauf die Gemeinde antwortete: wir haben sie bei dem Herrn! — Das ist unstreitig die richtige, würdige Intonation der Abendmahlsfeier, von der unser Kirchenvolk so hoch denkt, dass es die Zeit des Genusses als heilige Zeit bezeichnet und mancher sonst selten gewordene Besucher doch zu dieser Zeit noch den Mut findet, mit seinem Kirchenbesuch Christum öffentlich zu bekennen. Diese erfreuliche Hochhaltung des Abendmahls wird aber seltsamer Weise mancherorts durch die Sitte beeinträchtigt, Nichtkommunikanten vor der Feier offiziell zu entlassen. Abgesehen von störendem Geräusch der Weggehenden erweckt diese Entlassung leicht die Meinuung, es bilde das nachfolgende Mal eine nicht gerade wesentliche Zutat und jedenfalls steht diese Sitte in direktem Widerspruch mit dem Gedanken, dass der Abendmalsgenuss den Höhepunkt der ganzen Feier darstelle.

Wollte indes jemand speziell zur Entfernung der *Schuljugend* die segnende Entlassungsformel noch beibehalten, so wäre doch ernstlich an das Christuswort zu erinnern: Lasset die Kinder und

wehret ihnen nicht, zu mir kommen! — und an jene Szene im Tempel, wo Jesus die huldigenden Kinder kräftig in Schutz nahm und statt diesen ihren hochmütig tadelnden Lehrern den Mund schloss. Gottes Lob aus Kindermund ist reich an himmlischen Segen für die Kinder wie für ihre Freunde. Die Philippusbitte: zeige uns den Vater, so genüget uns! schlummert in jeder Kindesseele und wird lebendig bei dem religiösen Unterricht. Wer unter uns hätte sie im andächtigen, offenen Kindesauge nicht schon gelesen!

Und wenn es uns dann gelingt, des Kindes Vertrauen zu gewinnen, durchs lehrende Wort ihm in Christo den Vater zu zeigen, ja in unserm Wort und Blick und ganzen Verhalten es etwas davon fühlen und erkennen zu lassen, wie Christus, der uns den Vater in sich sehen lässt, auch in uns Wohnung zu machen und eine Gestalt zu gewinnen angefangen hat, — dann lesen wir im leuchtenden Kindesauge den Dank für die erfüllte Bitte und lauter noch tönt er uns entgegen im freudigen Lobgesang, zu dem wir die Zunge ihm lösen helfen. Und was in aller Welt könnte erhebender sein, als solche Vereinigung der Kinderherzen mit den Herzen ihrer Erzieher, der Eltern, Lehrer und Seelenfreunde zum Lobpreisen des gemeinsamen Vaters in dem Himmel!

Wie könnten wir hierin je zu viel tun, besonders in einer Zeit wie der unserigen, wo himmlische und höllische Mächte um den Besitz der Kinderseelen sich streiten mehr denn je. Darum lasset die Kinder, und wehret ihnen nicht, zu mir zu kommen beim andächtigen Anschauen der Vaterliebe Gottes im Abendmahl und ihrem Lobsingen über dieselbe. „Ihre Engel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel“ und tragen in frommen Kinderherzen himmlischen Segen hinein in Haus, Schule und Kirche. Von der lobsingenden Jugend vor allem kann uns, wenn wir nur wollen, eine Bereicherung und Verschönerung unserer kirchlichen Sonntagsfeier überhaupt und der Abendmalsfeier im besondern in einfacher und ungekünstelter Weise zuteil werden, eine Bereicherung, die von der Jugend uns mit Freuden dargeboten, von den Eltern und allen Jugendfreunden mit doppelter Freude entgegengenommen wird, weil es eine Gabe ihrer lieben Kinder ist und sie in ihren hellen Stimmen ihre eigenen Herzen mitfrohlocken fühlen. Ja es tritt uns im einfachen Kinderlobgesang etwas geheimnisvolles, eine Unmittelbarkeit der Berührung von Himmlischen und Irdischen in einer Weise entgegen, die wir Erwachsene bei unserm Gesang mit einer wehmütigen Erinnerung an unsere Kinderzeit jetzt vermissen, etwas geheimnisvolles, in das uns Jesus selbst einen tiefen und tröstlichen Blick tun lässt mit jenem Worte von den Engeln der Kinder, durch welche diese

in so innigem Rapport mit dem himmlischen Vater erscheinen, und mit jenem andern Worte der Mahnung an uns, zu werden wie die Kinder, um ins Himmelreich zu kommen. Und durch solches Erlösungswort wird der Zauber frommen Kindergesanges nicht bloss begreiflich, sondern noch erhöht und die Verwendung desselben bei der öffentlichen Anbetung göttlich legitimirt. Als am vorletzten Weihnachtsfest unser Konfirmandenchor zum ersten Mal in der einleitenden Abendmahlshymne zum Harmonium anhoben ihr „heilig, heilig, heilig“ — und schliessend ihr „Friede, Friede, Friede“ sangen, empfanden ich und etliche mit mir etwas vom heiligen Entzücken der Hirten auf Bethlehems Fluren nach. Und so oft seither bei der Kommuniun dieser Gesang wiederkehrte, fand ich für meine Empfindungen keinen zutreffenderen Ausdruck als den anbetenden Ausruf Jakobs: „Wie heilig ist diese Stätte! Hier ist nicht anderes, denn Gottes Haus. Hier ist die Pforte des Himmels!“

In Übereinstimmung mit solchem Eindruck rapportirte an der letzten Stadt-Baslersynode Herr Pfarrer Barth: „Der Versuch, den Vorsinger durch ein Knabenchor zu ersetzen, der zu St. Alban gemacht worden, ist als wohlgelungen zu betrachten und geeignet, zu weitern Versuchen aufzumuntern.

Wenn weitere Kreise sich ernstlich darum bemühen und eine solennere Feier des Abendmahls grössere Anziehungskraft auf unser Kirchenvolk übt, so wird unterstützt von der der Feier eingeordneten Predigt die Abendmahlsfeier von selbst zu einer einheitlichen (ohne Entlassung) sich gestalten und in dieser Gestalt dürfte sie mit der Zeit das Verlangen nach öfterer Wiederholung allgemein erwecken bei der Gemeinde und ihren Geistlichen.

In engeren Kreisen unserer Landeskirche wird es ja schon seit Jahren monatlich gefeiert. Wer will es ihnen verargen? Ja, wer dürfte einem christlichen Hausvater das Recht bestreiten, im Kreise der Seinigen allwöchentlich das Abendmahl zu feiern! Wie die Privatandacht der öffentlichen, gemeinsamen, so würde solche Privatfeier der öffentlichen nur förderlich sein. Es würde sogar zur Lösung der sozialen Frage mit beitragen, wenn es Sitte würde, dass hin und wieder der Reichere den Ärmeren mit den Seinen zu solcher Feier in sein Haus einladen würde und die übrige Lebenspraxis dieser Übung entspräche. Jedenfalls erscheint die private Feier des Abendmahls doppelt berechtigt, so lange, als die offizielle Kirche ihren Gliedern Monate lang nicht nur den Kelch, sondern das ganze Mal vorenthält. Um Gründe hierfür ist man freilich nicht verlegen. Das Abendmahl steigt und sinkt eben im Wert mit der Bedeutung, die man dem Erlösertod Christi beilegt; mit

dem Wert des Abendmahls steigt und sinkt aber zugleich die Bedeutung der offiziellen Kirche. Denn nirgends herrlicher als bei seiner Nachtmahlfeier hat Christus den Seinen vor Augen geführt sowohl den Grund, auf dem er seine Gemeinde bauen will, als auch die Bestimmung, die er ihr gegeben hat, eine Gemeinschaft derer zu sein, die durch ihn zu Gotteskindern geheiligt sind (Joh. 17. 19 und IX. Artikel des Apostolikum). Eine Kirche, die dies verkennt, beraubt sich selber ihrer Krone.

Darum dürfte denn schliesslich auch unsere reformirte Kirche noch dazu kommen, die Forderung Calvin's zu erfüllen: que la Sainte Cène soit célébrée au moins chaque dimanche, oder doch allmälig zu verwirklichen, was Henri Secretan mit etlichen andern erhofft, que le temps viendra, où la Cène sera donnée plus souvent, où elle deviendra le *centre du culte.*

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1893. Die Direktoren der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion haben in ihrer Herbstversammlung über vier, ihnen zur Beantwortung ausgeschriebener Preisfragen zugesandte Abhandlungen ihr Urteil gefällt. Auf die im Jahre 1891 ausgeschriebene Frage über den Konfessionalismus in der reformirten Kirche in den Niederlanden ist keine Antwort eingesandt worden.

Drei, in deutscher Sprache geschriebene Abhandlungen, bezogen sich auf die Frage: Was hat man unter sittlicher Weltordnung zu verstehen? Auf welchen Gründen beruht ihre philosophische Anerkennung und in welche Beziehung steht diese Anerkennung zu dem religiösen Glauben?

Die erste mit dem Motto: Den tätigen Menschen u. s. w. (Göthe) musste bei Seite gelegt werden, weil sie gar keine Antwort auf die ausgeschriebene Frage enthielt. Die Methode des Verfassers war nicht zu billigen. Anstatt Philosophie gab er Dogmatik und stützte sich dabei auf das, was erst bewiesen werden sollte. Was sittliche Weltordnung eigentlich ist, wurde von ihm sehr oberflächlich und daher unbefriedigend erklärt. Nach ihm ist dieselbe ausschliesslich die Macht des Guten im Menschen. Er bleibt also bei dem Begriff der sittlichen Welt selbst stehen und die sittliche Weltordnung ist für ihn nichts anderes, als die von Gott dem Menschen angewiesene sittliche Aufgabe.

Das Beibringen von Gründen, auf denen die philosophische Anerkennung der sittlichen Weltordnung beruht, fehlte bei ihm fast ganz, und die Abweisung allfälliger Einwände war sehr mangelhaft. Auch der dritte Teil war unrichtig angesehen, denn es wird darin die Anerkennung der sittlichen Weltordnung nicht auf Philosophie, sondern auf den Glauben gegründet, währenddem die Frage nach dem Zusammenhang der philosophischen Anerkennung dieser Weltordnung mit dem religiösen Glauben ganz unbeantwortet bleibt. Endlich enthielt ein grösserer Teil der Abhandlung eine Geschichte der Philosophie, die jeder Ursprünglichkeit entbehrte und ohnedies gar nicht zu der Frage selbst gehörte.

Der Verfasser der zweiten Abhandlung, unterzeichnet mit den Worten von Lenau: Die Erde ist. nnd was sie hat u. s. w., erwies sich als ein tüchtiger Mann. Vieles des von ihm gesagten fand Zustimmung. Aber in seinem Gedankengang wnrden Einheit und Zusammenhang vermisst. Seine theologischen Anschaunngen — wiewohl viel gutes darin gefunden wurde — haben keinen Wert, auch aus dem Grund, weil er die entgegengesetzten Anschauungen ganz ausser Betracht lässt. Bei der Definition der sittlichen Weltordnung hat er ausschliesslich den Menschen als sittliches Wesen ins Auge gefasst. Im zweiten Teile wird etwas anderes gefunden, als gefragt war. Die Frage war nicht die, oh es eine Anschauung gebe, welche nns zur Annahme einer sittlichen Weltordnnng führen könne, sondern oh sich Gründe einer philosophischen Anerkennung dafür beibringen liessen. Dies war eben von dem Verfasser ausser Betracht gelassen, sowie eine genaue Prüfung der Bedenken, welche gegen die Anerkennung einer sittlichen Weltordnung erhoben werden können. Der dritte Teil endlich gieht etwas anderes, als der Titel verlangt. Auch hier geht der Verfasser von dem sittlichen Menschen aus und zeigt, wie dieser als sittliches Wesen zur Anerkennung von Gott gelangt; hier nnn hat er geradezu die Faktoren des Problems umgesetzt. Dieses alles erlaubte den Direktoren, trotz der Anerkennung des guten, das in dieser Abhandlung gefunden wurde, nicht, ihr den ausgesetzten Preis zu erteilen.

Über die dritte Abhandlung mit dem Motto: Die erste Bedingung u. s. w. (Hilty) waren die Meinungen geteilt. Alle Direktoren waren darin einig, dass darin viel schönes in vorzüglicher Weise gesagt sei. Aber während einige derselben sich dadurch veranlasst fühlten. die Mängel, die der Arbeit anhafteten, zu übersehen, fielen dieselben doch bei andern sehr schwer ins Gewicht. Besonders wnrde bedauert, dass der Verfasser allein auf die Erfahrung hinweist als Quelle der Kenntnis und als Grund für die philosophische Anerkennung der sittlichen Weltordnung, während die Frage doch die sein musste, auf welchem Weg wir aus der Erfahrung zu dieser Anerkennung gelangen. Auch der Zusammenhang der natürlichen und der sittlichen Weltordnung wurde wohl anerkannt, aber nicht genngsam bewiesen. Man erhob zudem noch Beschwerde gegen seine Auseinandersetzung über die Vorstellung eines objektiven sittlichen Guten, welches vom Verfasser als präexistent gedacht wird.

Der Charakter dieser Rügen verhinderte jedoch nicht, dass nach dem Urteile der Direktoren diese Abhandlung, zwar nicht als eine Lösung des schwierigen Problems, aber wenigstens als ein lobenswerter Versuch einer solchen anerkannt wurde, und das Resultat ihrer Beratungen war denn auch, dass beschlossen wurde, dem Verfasser die silberne Medaille der Gesellschaft nnd 250 Gulden zuzusprechen, wenn er diesen Preis annimmt und die Erlaubnis zur Öffnung des Billets mit seinem Namen gibt.

Die zweite der in 1891 ausgeschriebenen Preisfragen lautete:

Die Gesellschaft verlangt: Eine wissenschaftliche Abhandlung, welche eine vergleichende Untersuchung enthält über das, was in den verschiedenen Schriften des Alten und besonders des Neuen Testamentes hinsichtlich das Wesen und den Umfang von Gottes väterlicher Beziehung zum Menschen gefunden wird, mit Hervorhebung des Einflusses, welchen die verschiedenen Vorstellungen davon auf das religiöse Leben üben.

Nur eine Antwort war hierauf eingesandt worden, in holländischer Sprache. Die Direktoren urteilten einhellig, dass der Verfasser dieser Abhandlung sich die Aufgabe zu leicht gemacht habe. Eine wissenschaftliche Methode, eine regelmässige Einteilung der Materie und die Darlegung einer historischen Entwicklung in den verschiedenen Ideen, welche besprochen werden, fehlten, während die Sprache nnd der Stil nicht wenig zu wünschen übrig liessen. Von einer Krönung dieser Abhandlung konnte keine Rede sein.

Demnach beschlossen die Direktoren, die Frage über den Konfessionalismus in der reformirten Kirche in den Niederlanden zurückzunehmen und die folgenden drei Fragen auszuschreiben; die erste ungefähr mit der zweiten der a. 1891 ausgeschriebenen gleichlautend:

1. Zur Beantwortung bis 15. Dezember 1894.

Die Gesellschaft verlangt: I. Eine vergleichende Untersuchung von dem, was im Alten und Neuen Testament hinsichtlich des Charakters und des Umfangs von Gottes väterlicher Beziehung zum Menschen gefunden wird, mit Anweisung des Einflusses, welchen die verschiedenen Vorstellungen davon auf das religiöse Leben üben.

II. Eine geschichtlich erläuterte Beschreibung und Würdigung des Eudämonismus.

Zur Beantwortung bis 15. Dezember 1895.

III. Eine wissenschaftliche Abhandlung über die Askese in der christlichen Kirche.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft: J. Kuypert, Dr. theol., Professor zu Amsterdam, zu.

Bücherschau.

Es sind im abgelaufenen Quartal bei der Redaktion der Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz eingegangen:

Carl Niebuhr: **Geschichte des ebräischen Zeitalters,** 1. Bd. Dieses erste, 378 Seiten (gr. 8°) fassende Buch führt in 7 Kapiteln bis zum Tode Josuas. Einleitend wird die grosse Flut und ihre Vorgeschichte dargestellt, dann das Völkergedränge, die Patriarchenzeit, Schasu und Ebräer, Mose, die Gesetzgebung zu Qadesch und der Schittimstaat, Josua und die Invasion.

Die Verlagshandlung, Georg Nauck (Fritz Rühe) Berlin, fügt der Ankündigung des Werkes bei:

„Ein schon oft behandelter Geschichtsabschnitt wird durch diese Arbeit sicher bereichert, vielleicht in ein ganz neues Licht gesetzt. Um einige Punkte herauszugreifen, sei nur genannt: die gewonnene Auffassung über das Erscheinen der semitischen Völker, deren Beziehungen zu Aegypten, die Untersuchungen über Bileam (S. 274 und 292), Jahveh's Machtgebiet (S. 308) endlich der Gesammtinhalt des letzten Kapitels. Auch erfuhr der El. Amarna-Fund hier zum ersten Male nach zusammenhängenden Texten historische Verwertung, wobei ein ganz anderes Bild resultiert, als die provisorischen Mitteilungen bisher geben konnten (zu vergl. S. 337 ff.).

Gewiss dürfte sorfältige Vorarbeit, von ebensolcher Disposition und Durchführung unterstützt, erkennbar sein, ferner kompresse Intensität der Diktion, welche, gegen jedes unnötige Wort empfindlich bleibend, dennoch Frische bewahrt.

Preis des 1. Bandes: 8 Mark.

Eduard König: **Alttestamentliche Kritik und Christenglaube.** Ein Wort zum Frieden. Bonn, Ed. Webers Verlag (Jul. Flittner) 89 S. gr. 8° 2 Mark.

Der Verfasser hat über der Ausarbeitung seiner 1893 im gleichen Verlag erschienenen „Einleitung in das Alte Testament mit Einschluss der Apokryphen und der Pseudepigraphen des Alten Testaments“ Gelegenheit gehabt, sich neben der Erforschung und Taxirung der einzelnen tatsächlichen Eigenschaften des alttestamentlichen Schrifttums auch das Verhältnis von Bibelkritik und Christenglaube klar zu machen und wie dasselbe zu einer befriedigenden Lösung der Probleme mitwirken muss. Weil er selbst hiebei als christgläubiger Theologe zu einem befriedigenden Resultat gelangte, hielt er es für zweckdienlich, in vorliegendem Buche den Gang seiner Erwägungen und die gefundenen Ergebnisse auch andern vorzulegen.

Friedr. Nippold: **Zur geschichtlichen Würdigung der Religion Jesu.** Vorträge, Predigten, Abhandlungen; 10. Heft: Erfüllung und Weissagung in den Missionsbestrebungen der Gegenwart. Bern, Verlag v. C. J. Wyss, 1893. S. 182. Preis 2 Franken.

Diese, dem Herrn Dr. theol. E. Buss. Pfarrer in Glarus, dem Begründer und Ehrenpräsidenten des Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsvereins zugeeignete Schrift hat zum Inhalt:. 1. Die Einigung der zersplitterten Partikularkirchen auf dem Gebiete gemeinsamer Missionsarbeit (Vortrag in Weimar 1884). 2. Die Katholizität der evangelischen Mission gegenüber der papalen Propaganda (Vortrag in Eisenach und Gotha 1886). 3. Wachet in der Gnade und Erkenntnis unsers Herrn Jesu Christi (Vortrag in Zürich 1888). Die eigentümliche Veranlagung und Leistung der verschiedenen christlichen Kirchen und theologischen Schulen für die Heidenmission (Vortrag in Roda 1893). *Anhang:* Eine Missionskontroverse aus dem Jahr 1862 (Ein Vierteljahr in Aegypten. Zur Abwehr und Verständigung. Vom Missionsgebiet im Orient.)

Paul Sabatier: **Vie de S. François d'Assise.** Paris, librairie Fischbacher, p. 418.

In seiner Widmung an die Strassburger vergleicht Sabatier recht bescheiden dieses auf gründlichstem Quellenstudium beruhende Werk dem Almosen, das die Wittwe in den Gotteskasten legt. Gleichwohl ist demselben, bereits so kurze Zeit nach dem Erscheinen, die Übersetzung ins Russische zugesichert und zwar durch keinen geringern als Graf Tolstoï. Das Inhaltsregister weist folgende Reihenfolge auf: Introduction. Étude critique des sources. 1. Jeunesse de saint François. 2. Les étapes de la conversion. 3. L'Église vers 1209. 4. Luttes et triomphes. 5. Première année d'apostolat. 6. Saint François et Innocent III. 7. Rivo-Torto. 8. A la Portioncule. 9. Sainte Claire. 10. Premières tentatives sur les Infidèles. 11. L'homme intérieur et le thaumaturge. 12. Chapitre général de 1217. 13. Saint Dominique et saint François. — Mission d'Égypte. 14. La crise de l'Ordre. 15. La règle de 1221. 16. Les frères Mineurs et la science. 17. Les stigmates. 18. Le cantique du soleil. 19. La dernière année. 20. Testament et mort de saint François. — Appendice. Étude critique sur les stigmates et sur l'indulgence du 2 août.

Theologischer Jahresbericht, herausgegeben von *H. Holtzmann,* 12. Band, enthaltend die Literatur des Jahres 1892. — Braunschweig 1893. C. A. Schwetschke & Sohn (Appelhans und Pfenningstorff). 649 S. gr. 8°.

Als Mitarbeiter figuriren Bauer, Böhringer, Dreyer, Ehlers, Furrer, Hasenclever, Kind, Kohlschmidt, Krüger, Loesche, Lüdemann, Marbach, Mehlhorn, Siegfried, Spitta, Werner, Woltersdorf. Der jetzt komplet vorliegende Band wurde erst in den einzelnen Abteilungen: Exegetische Theologie; historische Theologie; systematische Theologie; praktische Theologie und kirchliche Kunst successive ausgegeben. Ein ausserordentlich reicher Stoff ist hier übersichtlich verarbeitet. Als Nachschlagebuch und zur Orientirung in obgenannten Dis-

ciplinen leistet dieser Jahresbericht gleich gute Dienste. Er hat sich nun wohl auch als unentbehrliches theologisches Hülfsbuch dauernd eingebürgert.

Friedr. Nippold: **Die theologische Einzelschule im Verhältnis zur evangelischen Kirche.** Ausschnitte aus der Geschichte der neuesten Theologie. Mit besonderer Rücksicht auf die Jungritschl'sche Schule und die Streitigkeiten über das liturgische Bekenntnis. Braunschweig. C. A. Schwetschke & Sohn. 1893.

Die Schrift ist dem unvergesslichen Andenken an das reiche Lebenswerk von Richard Adalbert Lipsius gewidmet. Abteilung I und II (267 Seiten — M. 3. 50) bietet einleitend allerlei interessantes, persönliches über Ritschl. Baur, Lange, Pietismus und Separatismus, behandelt dann unter dem Titel: Ein erledigter Schulstreit: 1. Baur und Ritschl in Einklang und Gegensatz. 2. Die Tübinger historische Kritik als die Lehrmeisterin der gesamten nachfolgenden Geschichtsforschung. 3. Moralsystem und Dogmenforschung Ritschl's als Grundlage einer neuen dogmatischen „Schule".

Die III. Abteilung verbreitet sich über die wissenschaftliche Bewegung in der systematischen Theologie seit dem Auftreten der Ritschl'schen Schule und die IV. Abteilung handelt von „Pathologischen Symptomen des Fraktionsgeistes. Das Schlusswort ist betitelt „Der Weg zum Frieden", wie denn die Absicht des ganzen Werkes, der Persönlichkeit des Verfassers conform, eine durchaus irenische ist.

Alfred Erichson: **Die Calvinische und altstrassburgische Gottesdienstordnung.** Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgie in der evangelischen Kirche. Strassburg, J. H. Heitz 1894. — 35 S.

Verfasser gibt in knapp gehaltener Form seine Meinung darüber ab, wie weit die Calvin'sche Kirchenordnung original sei und wie weit sie auf die altstrassburgische sich stütze. Indem er seine Studie auf die Erörterung des sonntäglichen Hauptgottesdienstes beschränkt, kommt er zu dem Resultat, das der Rektor Sturm in seiner „Erinnerungschrift" (1581) schon ausgesprochen: „Fast alles das, was in Frankreich reines und gutes in der Religion, ist aus diesem anfang und ursprung hergeflossen. Sie haben, nachdem der Evangelische Weinstock, so nachmals in den französischen Kirchen gepflanzet und erbauet worden, auch etliche Zweiglein aus dieser Statt Strassburg geholet und empfangen, welcher früchte in ermelten Kirchen nicht leichtlich verderben oder untergehen werden."

Martensen's christliche Ethik (Spezieller Teil). Individual- und Sozial-Ethik liegt uns in 5. verbesserter Auflage, in der 1. Lieferung der zweiten billigen Subscriptionsausgabe vor. Sie wird in 10 Lieferungen à 1 Fr. 35 Cts. vollständig sein. — Berlin, Verlag von Reuther und Reichard 1894.

Die uns vorliegende 1. Lieferung „der individuellen Ethik" behandelt das Leben unter dem Gesetz und der Sünde, und zwar zunächst das Leben ohne Gesetz, und sodann die Hauptformen des sittlichen Lebens unter dem Gesetze.

Das Werk wird auch in dieser neuen Form seinen alten Ruf einer klassischen Behandlung der Ethik befestigen.

Sammlung von Lehrbüchern der Praktischen Theologie in gedrängter Darstellung, herausgegeben von D. *H. Hering*, Professor in Halle, soll, 7 Bände stark, zunächst, behufs leichterer Anschaffung, lieferungsweise herausgegeben werden. Jeder Band ist auf 20—25 Bogen bemessen, so dass sich c. 40 Lieferungen zu 1 Fr. 35 Cts. ergeben würden. Stoff und Arbeit verteilen sich wie folgt:

I. Band. Lehrhuch der Homiletik v. Herausgeber. II. und III. Lehrbuch der Liturgik (mit kirchlicher Kunst) von Prof. D. G. Rietschel in Leipzig. IV. Lehrbuch der Katechetik v. Prof. D. E. Sachse in Bonn. V. Lehre von der Seelsorge v. Gen.-Superint. D. J. Hezekiel in Posen. VI. Lehre von der innern Mission v. Stadtpfarrer Dr. P. Wurster in Heilbronn. VII. Lehrbuch des deutsch-evangelischen Kirchenrechts v. Oberkonsist.Rat Dr. K. Köhler in Darmstadt. Letztern Band brauchen Abonnenten ausserhalb des deutschen Reiches nicht zu beziehen. Einzelne Bände werden nur zu erhöhtem Preise abgegeben.

Die uns vorliegende 1. Lieferung enthält die Geschichte der Predigt bis auf St. Bernhard.

Rich. Adalb. Lipsius †: **Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik.** Dritte, bedeutend umgearbeitete Auflage. Mit einem Verzeichnis der literarischen Veröffentlichungen des Verfassers. Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn. 1893. 904 S. M. 12.80.

Noch am Tag vor seinem Tode hat Lipsius Bleistifteinträge in seine Dogmatik gemacht, die seit 1878 keine Neuauflage mehr erfahren hatte, die er aber nächstens neu herausgeben wollte. Bis zu § 765 lag auch bei seinem Tode bereits das fertige umgearbeitete Manuskript vor. Er hatte schon längst in den dogmatischen Vorlesungen, in denen er seine 2. Auflage zu Grunde legte, es ausgesprochen, dass dieselbe nicht mehr in allen Stücken den genauen Ausdruck seiner individuellsten Auffassung bildete, und deshalb seinen Schülern Ergänzungen zu den einzelnen Standpunkten hinzudiktirt. Nicht als ob er an seinen Hauptpositionen, die ihn in der Theologie auf die linke Seite stellen, so geändert hätte, dass er nun zu den Vermittlungstheologen zählte, wiewohl er in dieser dritten Auflage bei zwei Kardinalpunkten, in der Christologie und in der Rechtfertigungslehre, seinen eignen aufs bestimmteste vom Standpunkt der modernen liberalen Theologie unterscheidet.

Der dem Verstorbenen nahestehende Herr Prof. Lic. Otto Baumgarten hat sich der Mühe unterzogen, die Neuherausgabe der Dogmatik fertig vorzubereiten, indem er in gewissenhaftester Weise dem Passus im Testament von Lipsius nachlebte, welcher verfügte: „Bei Veranstaltung einer etwaigen neuen Auflage meiner Dogmatik sollen ebenfalls gute Nachschriften von Zuhörern meiner Dogmatik aus den letzten Jahren, die handschriftlichen Bemerkungen in meinem Handexemplar und die gelegentlichen Ausführungen in „Philosophie und Religion“ sowie der Theologische Jahresbericht zu Rate gezogen, ältere Niederschriften von meiner Hand aber unberücksichtigt gelassen werden.“

Die theologische Welt darf es Prof. Baumgarten, wie auch der Verlagsbuchhandlung Schwetschke & Sohn (Appelhans und Pfenningstorff) Dank wissen, dass sie derart die letzte ausgereifte Arbeit eines Mannes bekannt gab, der sowohl durch kritische Schärfe als eine fast zur Mystik neigende Innigkeit, durch ein seltenes exegetisches Wissen und eine bedeutsame Veranlagung zu spekulativer und systematischer Gedankenarbeit, besonders aber um seines auffallend feinen Verständnisses für das spezifisch religiöse willen wie wenige Theologen der Gegenwart es verdient, gehört und studirt zu werden.

Alfred Altherr: **Theodor Parker in seinem Leben und Wirken.** Mit Parker's Bildnis. St. Gallen, bei Th. Wirth. 1894. — 404 S.

Die 20 Kapitel dieses Buches reden: Vom Land der Zukunft. Im Blockhaus bei Lexington. Lehrer und Schüler zugleich. In der Vorstadt West-Roxbury. Die neue Schule der Unitarier. Eine entscheidende Rede. Vor dem geistlichen Gericht. Ein Reisejahr in Europa. Anfang grossen Wirkens. Vor-

bilder und Mitstrebende. In der Musikhall von Boston. Die soziale Reform. Im Kampf gegen die Sklaverei. Das Lehrsystem. Die originelle Persönlichkeit. Sinkende Kraft. Abschied. Stimmen aus der Welt. Auf der letzten Reise. Unsterblichkeit.

Parker-Biographien sind bereits in englischer und französischer Sprache erschienen. Altherr bietet uns eine selbständige deutsche. Das ist nnn indertat nicht mehr verfrüht, nachdem schon vor Jahrzehnden Parker nach dem Zengnis; englischer, deutscher und schweizerischer Gelehrter, wenn anch nicht übereinstimmend als literarischer oder philosophischer, so doch fraglos als ein machtvoller, religiöser Reformator bezeichnet worden ist. Der Verfasser nennt ihn den radikalsten und frömmsten Mann, den er kenne, einschneidend in seiner Kritik, aber auch imstande, mit der Kraft ungewöhnlicher Religiosität und Sittlichkeit auf die Abbruchstelle etwas besseres aufzustellen; so recht dazu befähigt, dem absterbenden Jahrhnndert nenes Vertrauen für's Christentum zu geben, das viele auf den Aussterbeetat zu setzen belieben.

Pfingstgedanken über den Heilsweg der Bekehrung mit Streiflichtern auf das religiöse Leben der Gegenwart nennt sich ein Vortrag, den *Alexander Nüesch*, Pfarrer in Zollikon, an der Jahresfeier der evangelischen Gesellschaft des Kantons Zürich gehalten. Derselbe wurde auf Beschluss der Gesellschaft und mit gntem Recht dem Drucke übergeben. Erschienen im Verlag der evangelischen Gesellschaft in Zürich 1893.

E. Martig: **Unterweisungen in der christlichen Lehre nach biblischen Abschnitten.** 6. umgearbeitete Auflage. Bern, bei Schmid, Francke & Cie. (ehem. J. Dalp) 1894. 71 S. Gebnnden 50 Cts.

Dass der Verfasser mit seinem Grundsatz: „Die religiösen nnd sittlichen Lehren sollen vorerst immer möglichst anschaulich ans den biblischen Abschnitten abgeleitet und entwickelt und erst dann übersichtlich geordnet und kurz zusammengefasst werden", eine wenn auch ungewohnte, so doch nach vieler Urteil berechtigte Einordnung des Lehrstoffes geschaffen, beweist die nun bereits nötig gewordene 6. Anflage.

Neue kirchliche Zeitschrift in Verbindung mit D. v. Frank und D. v. Bnchrucker herausgegeben v. *Gust. Holzhauser.* (Erlangen u. Leipzig, A. Deichert). V. Jahrgang 1. Heft. Inhalt: Wer sagt denn Ihr, dass ich sei? von Bnchrncker. Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzengung v. Frank. Die Inspiration des Alten Testamentes und die historische Kritik, v. Lotz. Die Bedeutung des Bekenntnisses nnd die Verpflichtung darauf in der evangelisch-lutherischen Kirche v. Braune.

Zeitschrift für praktische Theologie, herausgegeben v. Banmgarten, Kirmss, Teichmann. (Frankfurt a. M., M. Diesterweg). 16. Jahrgang. 1. Heft. Inhalt: Das christologische Dogma in seiner praktischen Verkündnng I. von Bassermann. Die Gebetspraxis im evangelischen Kultus II. v. Böhme. Psychiatrie und Theologie, v. Teichmann. Der nationalökonomische Knrsus des evangelisch-sozialen Kongresses v. Göhre. Predigt über Römer 14, 7 nnd 8 v. O. Müller.



Das Pontifikat Adrians VI. 1522—1523.

Von Rud. Gsell, Pfarrer in Zürich.

(Schluss.)

„Wir wissen mit Grund der Wahrheit,“ heisst es [1]), „dass in diesem heiligen Stuhl viel Jahre her viel gräuliche Missbräuche gewesen sind in geistlichen Dingen, und dass alle verkehrt sind; es ist deswegen kein Wunder, dass die Krankheit vom Haupt in die Glieder, von den Päpsten in andere, niedere Prälaten herabgestiegen ist. Wir Prälaten und Geistliche alle sind ein jeder seinen eigenen Weg gegangen; es ist auch lange Zeit keiner gewesen, der etwas gutes hätte getan, auch nicht ein einziger —, darum ist vonnöten, dass wir alle Gott die Ehre und den Preis geben und unsere Seele demütigen; ein jeder sehe, wovon er gefallen ist, und richte sich selbst lieber, denn dass er von Gott mit der Rute des Zorns wolle gerichtet werden; denn so viel uns belangt, sollst du ihnen (den Ständen) zusagen, dass wir allen Fleiss haben wollen, dass erstlich dieser römische Hof, daher vielleicht alles dieses Uebel kommen ist, reformirt werde, auf dass, weil eben daher der Schaden und das Verderben in alles niedere geflossen, also auch die Gesundheit und Reformation alles andern daher komme. Dafür wir uns so viel verpflichteter halten, so viel begieriger wir sehen, dass die ganze Welt solche Reformation annehme. — Indessen soll sich niemand wundern, so er hören wird, dass nicht von Stund an alle Irrtümer und Missbräuche von uns gebessert werden. Denn die Krankheit ist allzusehr veraltet und mannigfaltig, in welcher Haltung man säuberlich verfahren muss.“

Der Eindruck, den die Rede des Nuntius denn doch bis zu einem gewissen Grade auf die Stände gemacht hatte, wurde durch diese Selbstanklagen des Papstes, wie sich gleich im Bescheid des

[1]) Roos a. a. O. Vrgl. in obgenannter Broschüre die „Instruktion für dich, hern Franzisco Cheregato, ettlicher Sachen halb, die du den Teutschen prelaten, fürsten und der Stát geschikten, vorhalten und mit lebendiger stimm wo und wann dich das von nöten sein beduncken wird, anbringen magst.“

Reichstags zeigte, wieder wesentlich abgeschwächt. Hatten auch die geistlichen Stände, denen das päpstliche Instrument nichts weniger als erwünscht war, die Oberhand, entbrannte auch im Regiment ein heftiger Streit, und war im Reichstag selbst die Debatte sehr lebhaft, so war man ja doch, wenn es zum formuliren und motiviren der Beschlüsse kam, auf die Räte angewiesen, unter denen Rotenhan, Schwarzenberg und Planitz eine hervorragende Rolle spielten. Dem Entwurf einer Antwort,[1]) mit dessen Abfassung ein engerer Ausschuss, darin besagte Räte, betraut worden, konnte darum wohl eine andere Nuance, aber keine andere Grundfarbe gegeben werden. Es verlohnt sich, dem Inhalt und der Geschichte des Bescheides, der am 5. Februar 1523 dem Nuntius zugestellt wurde und dem Höfler die Spitze abzubrechen sucht, indem er ihn als einen Kompromis der Parteien darstellt, bei Baumgarten nachzugehen. So ganz ein Kompromis kann die Antwort schon darum nicht gewesen sein, weil Chieregato darüber höchst ungehalten war und sie, wie auf dem folgenden Reichstag, ebenfalls in Nürnberg, Campeggio offen erklärte, in Rom nur als das Machwerk einiger Übelgesinnten, scilicet wohl des Planitz, gehalten wurde. Kurz gesagt: die Stände hielten sich eben an den zweiten Teil der päpstlichen Botschaft, an das Bekenntnis der herrschenden Missbräuche, begründeten die Unmöglichkeit eines energischen Einschreitens gegen Luther eben *mit* diesen Missbräuchen, forderten ein freies christliches Konzilium in einer deutschen Stadt binnen Jahresfrist, bis zu dessen Zusammentreten sie nach Möglichkeit Unruhen und Störungen verhüten und nichts lehren lassen wollten, als das lautere Evangelium, sanftmütig, nach Auslegung der von der Kirche angenommenen Schriften, und beeilten sich, damit der Papst ganz bestimmt wisse, worüber man Klage führe, ihre Beschwerden in hundert Punkte zusammenzufassen. Dieselben betrafen meistens die Missbräuche der geistlichen Gerichtsbarkeit, des Banns, die vielen Weihungen, die zahllosen Gelderpressungen in Form von Annaten etc., die Reservationen, die Bettelorden, die ärgerlichen Sitten des Klerus, aber auch religiöse Dinge, wie die Dispense von anderseits doch verbindlich erklärten Dingen, den Ablass mit seinen Folgen, die Sinekuren und Besetzung der Pfarreien mit untüchtigen Leuten etc. etc. Am Ende der Beschwerdeschrift fügten die Stände noch an[2]): „Päpstliche Heiligkeit werde nun von allen weltlichen, hohen und niedern Ständen gebeten, die vorgestellten Beschwerden

[1]) A. a. O. unter dem besondern Titel: „was der ausschus zu bapstlicher heiligkeit antwort, den Luterischen handel betreffendt, verordnet, derhalb geratschlagt hat, volget hernach."

[2]) Fehlt bei Höfler: dagegen Roos a. a. O., pag. 114. Robertson II, pag. 299.

endlich und beständiglich abzuwenden. Wo aber solche in bestimmter Zeit nicht abgestellt würden, so wollen sie ihrer Heiligkeit auch nicht verhalten, dass sie solche unleidliche und verderbliche Beschwerden länger nicht gedulden können, sondern aus Notdurft gedrungen würden, für sich selbst auf andere fügliche Mittel und Wege zu denken, wie sie solcher Beschwerung und Drangsal von den geistlichen Ständen abkommen und entladen werden möchten

Einen glänzenden Triumph der Reformation bezeichnete der Beschwerde-Reichstag allerdings nicht; aber warum Ranke den 13. Januar, den Tag, an welchem das Gutachten vom Ausschuss den Ständen übergeben ward, nicht als denkwürdig bezeichnen dürfte, ist nicht einzusehen. Ein Sieg war es doch wohl, ein derartiges Bekenntnis, wie das Adrians, wenn auch nur vorübergehend, dem päpstlichen Stuhl entwunden zu haben, wie denn auch der Nuntius, gewiss im Gefühl seiner Niederlage, Nürnberg ohne Abschied verlassen hatte, ehe ihm das zweite Schriftstück, die Beschwerden der Stände enthaltend, ausgehändigt werden konnte. Adrian aber bleibt das Verdienst, die Peccabilität des römischen Stuhles, die allerdings durch andere schon offen aufgedeckt war, auch offen bekannt, in Sachen der Kirchenreformation das seine getan zu haben. Wenn je einmal, wäre unter ihm eine innerkirchliche Reformation möglich und er der rechte Mann dazu gewesen. Den neuen Reichstag, der auf Margaretha (13. Juli) angesetzt, später aber, am 5. September auf Martini (10. November) 1523 verschoben wurde, erlebte er nicht mehr.

Unter den Gesichtspunkt der Reformation gehören aber noch zweierlei Bestrebungen seines kurzen Pontifikats: einmal zwei Kanonisationen, diejenige des Bischofs Benno von Meissen, Slavenbekehrers, mutvollen Bekenners in den bösen Tagen Heinrichs IV. und Wundertäters, von Adrian am 31. Mai 1523 vollzogen, sowie diejenige des florentinischen Erzbischofs Antonin, von Adrian bis auf die Bulle, die erst unter Clemens VII. ausgefertigt ward, durchgeführt, zum Trost des Predigerordens, dessen Ruf durch den Tod Savonarola's bei andern Orden gelitten hatte, nun aber wieder hergestellt war, wogegen vor Durchführung der Kanonisation des Venezianers Lorenzo Giustiani der Tod den Papst abrief. Versagten Adrian die Lebenden ihre Mitwirkung, so wollte er versuchen, durch die Toten auf die Lebenden zu wirken.

Deswegen brauchten diese doch nicht *aufgegeben* zu werden. Sollte durch die Reform der Kurie und allmälige Erneuerung des Kardinalskollegiums — Adrian ernannte zwar nur einen Kardinal: Enkefort — Rom zum geistlichen Mittelpunkt der Welt werden, so hatte Adrian nebenbei auch den Plan, in der ewigen Stadt ein

geistiges Zentrum zu schaffen durch direkte Berufung erleuchteter wissenschaftlicher oder durch Frömmigkeit ausgezeichneter Männer an seine Seite. Zahlreich sind die Beziehungen, die Adrian darum teils selber einging, teils doch aufnahm. Reuchliu hatte kurz nach Adrians Wahl, am 31. Januar 1522, die Augen geschlossen. Dagegen finden wir Beziehungen des Papstes zu Eck, dann Ludwig Vives, Johannes Faber und Johannes Cochläus, Hieronymus Aleander, Petrus Martyr, Paolo Giovio, Bischof von Como, u. a., selbst zu Pirkheimer und vor allem Erasmus (die bezügliche Korrespondenz bei Burmann, pag. 492 ff), doch im ganzen ohne dass es ihm gelang, seine Absicht, die sich mit einem Ratschlag des Erasmus deckte, gelingen zu sehen; blieb doch Erasmus selber jenseits der Alpen. Auch hier verliess den Papst der Unstern nicht, der ihn seit seinem Abschied von Spanien stets begleitet.

* * *

6. Papst und Humanismus.

Wenn Adrian Männer von dem Rang und Ansehen eines Erasmus um sich sammeln wollte, so geschah es rein nur in der Absicht, die Kirche damit wieder aus der Versunkenheit zu heben und zu fördern. *Den* Zweck hatte ja alles tun und lassen dieses Papstes. Was nicht direkt zur Rettung des in den Sumpf geratenen Schiffleins Petri dienlich war — d. h. in seinen Augen — oder geradezu im Wege stand, dafür hatte er offenbar nur ein Achselzucken. Den Herren Schorlemer-Alst, Erzbischof Haffner, den Koryphäen des deutschen Zentrums und dem Mainzer Katholikentag, hätte man diesen Papst recht deutlich vor Augen malen sollen, der den Balast der weltlichen Herrschaft als den Fluch der Kirche am liebsten ganz über Bord geworfen hätte, nur ging es ihm andern weltlichen Bestrebungen gegenüber natürlich auch nicht anders. Alles schöngeistige Wesen hasste er von Grund aus. Für Poëten, Künstler, Gelehrte, hatte er bei ohnehin leeren Kassen am allerwenigsten Geld; weit entfernt, ihnen eine Gunst zu erweisen, sah er in ihnen nur das Christentum befleckende neuere Nachahmer der Heiden, war dann freilich dafür nach ihrer Meinung, z. B. des Albergato, einer der schlechtesten Päpste, die es je gegeben und dessen Geiz keine Grenzen kenne. Die angefangenen Arbeiten Rafaëls in der Sala Konstantins blieben liegen; Giulio Romano, Perin del Vaga, Johann von Udine, Sebastiano u. a. wurden dem Hunger preisgegeben, wie Vasari übertreibend meint. Die Akademiker gingen ins Exil oder verbargen sich, Sadoleto nach Carpentras, Castiglione nach Mantua. Bembo hatte schon vor Leo's Tod Rom den Rücken gekehrt. Kim-

merische Nacht schien den Lateinern nach der Sonne Leo's auf Rom zu lagern. Es ging denn doch zu weit, wenn Adrian, als ihn ein Vianesio, Gesandter der Bolognesen, auf die herrliche Laokoongruppe aufmerksam machte, die Julius II. in den Gärten des Vatikan aufgestellt hatte, die Augen mit Abscheu davon wegwandte und rief: „das sind heidnische Götzenbilder.“ Man fing an zu fürchten, dass er einst, wie man vom heiligen Gregor erzählte, mit allen diesen Bildsäulen, dem letzten Denkmal des Ruhms und der Grösse Roms, werde Mörtel für die Peterskirche machen lassen. Insbesondere war er den Poëten, den Verskünstlern, gram. Die Eleganz des lateinischen Ausdrucks wusste er wohl zu würdigen, wie er sich denn selber auch des Lateinischen gern und mit seltener Gewandtheit bediente; was er aber an jenen zu tadeln hatte, war ihre Vorliebe für heidnische Ausdrücke und ihr wenig christlicher Sinn. Nur Giovio, dem er das Bistum Como gab, erfreute sich eines Vorzugs, weil er Geschichtsschreiber und nicht Poët sei und die Pfründe, wie Adrian sich dem Kardinal Trivulzio gegenüber erklärt haben soll, dem gelehrten Mann und eleganten Schriftsteller gehöre. Giovio versichert denn auch, dass Adrian niemandem lieber und reichlicher Pfründen gewährte, als denjenigen, die sich durch ihr Studium ausgezeichnet hatten. Durch und durch der Scholastiker, der sich mit seinesgleichen solidarisch fühlte, dem aber auch alles, was nicht in seinen scholastischen Schubkasten passte, von vornherein vom Geist des Heidentums eingegeben war. Wir dürfen ihm das nicht allzusehr verargen. Luthers Urteil war nicht viel anders und die Vorliebe für das klassische Altertum hatte ja tatsächlich damals ein neues Heidentum geboren; da mussten die Gegenstände des Götzendienstes auch hinweg aus Augen und Sinnen, durfte ihnen wenigstens keine Begünstigung zuteil werden. Nur merkwürdig: der fromme Pedant konnte sich doch nicht davor schützen, dass ihm der Geist der Zeit doch das Heidentum an sein Grab heftete.[1])

* * *

7. Papst und Politik.

Und nun noch ein Punkt, zum Verständnis des tiefen Schmerzes, der auf dem ganzen Leben des Papstes lag und noch aus den tief eingesunkenen und kummervollen Zügen seines Marmorbildes spricht, nicht weniger wichtig: seine Politik. Unglücklicher konnte in dieser Beziehung wohl kaum ein Papst sein. Wir haben bereits gesagt, welch schlimmes

[1]) Eine Abbildung des schönen Denkmals aus Alabaster in der Kirche Maria dell' anima gibt Moringus b. Burmann, pag. 80.

Erbe er auch da von seinem Vorgänger übernommen. Hatte bereits Leo X. mit Karl V. gegen Frankreich sich verbündet, so schien vom einstigen Lehrer und fortwährenden Freund des Kaisers etwas anderes als die Fortsetzung oder auch Verstärkung dieser intimen Beziehungen nicht zu erwarten. Karl hoffte denn auch des bestimmtesten, nachdem am 19. Juni 1522 ein Bündnis zwischen ihm und Heinrich VIII. zu Windsor entworfen worden, den Papst zum Eintritt in diese neue Liga zu bewegen. Trete er ein, so hiess es in der Instruktion an den kaiserlichen Kämmerer und Geheimrat Messire Charles de Poupez, Herrn von La Chaux, der sich zu diesem Zweck nach Spanien verfügen sollte, trete er ein, so gäbe es eine völlige Trinität, in welcher Adrian den Vater, Karl den Sohn, König Heinrich — wirklich ein vortreffliches Bild — den heiligen Geist repräsentire. Franz I. mochte seinerseits von der Erhebung eines dem Kaiser so nahestehenden auch nichts anderes erwartet haben: seine Antwort auf das erste Schreiben Adrians liess an Impertinenz nichts zu wünschen übrig. Aber Adrian, eine durch und durch friedfertige Natur, die die Schrecken des Krieges aus eigener Anschauung kannte und ihnen durchaus zuwider war, wollte seine eigenen Wege gehen, auch durch die freundschaftlichen Beziehungen zu seinem Gönner und einstigen Zögling in seiner Selbständigkeit sich nicht beschränken lassen. Ihm schwebte als höchstes und einziges Ziel seiner Politik die Pacifikation aller christlichen Mächte und ein gemeinsamer Zug gegen die Türken, die Vernichtung der mohammedanischen „Sekte", wie er sich ausdrückte, vor Augen. An Bemühungen in dieser Richtung liess er es nicht fehlen. Immer dringender wurden seine Bitten und Ermahnungen, je weniger ihnen Folge gegeben ward und die Türkengefahr mit der Kriegserklärung Solimans an den Hochmeister der Johanniter näher rückte. Karl liess es an Versprechen der Hülfe nicht fehlen, aber die Bedingung war doch immer: erst Niederwerfung des gehassten Gegners, ohne damit beim Papste durchzudringen. Manuel, kaiserlicher Botschafter am Vatikan, scheiterte mit all seinen Bemühungen und musste auf eigenen Wunsch abberufen werden; er war dem Papst ein Dorn im Auge und schilderte dafür diesen dem Kaiser als schwach und unentschlossen, einen Knauser, ohne alle Kenntnisse der Geschäfte. Aber sein Nachfolger, Don Luis de Corduba, Herzog von Sessa, der, unterstützt von Charles de Lannoy, Vice-König von Neapel, die diplomatischen Bemühungen fortsetzte, fand dieselben Schwierigkeiten. Beide rieten Karl schliesslich zu einem Bestechungssystem, das sich über die ganze Umgebung des Papstes erstrecken sollte. Dieser liess sich von seinen Vermittlungsversuchen nicht abwendig machen, für die er zeitweise bei Frankreich geneigtes Ohr zu finden schien. Allein

Franz I., dem diese zögernde Politik allerdings allein zugutekam, daher sich Karls Verstimmung wohl begreifen lässt, war es ebensowenig um Frieden zu tun, nur um Hinhalten seiner Gegner; er wollte die Hand zum Frieden nicht bieten, selbst als Rhodus gefallen war.

Auch dieser Schmerz blieb dem Papst nicht erspart.[1]) Auf die Aufforderung Solimans vom 8. Mai 1522 an den Grossmeister Valliers de l'Isle Adam, die Insel zu übergeben, hatte man hier beschlossen, nur mit Kanonenschüssen zu antworten. Am Johannestag erzwang die türkische Flotte die Landung, erfolgte die Absendung von Boten an Kaiser und Papst, um Hilfe zu bitten, legte der Hochmeister die Schlüssel der Stadt auf den Hochaltar der Kirche St. Johannes Battista und übergab dem Ordensheiligen ihren Schutz. Der Kampf begann. Besser für die Osmanen, verhängnissvoller für das Abendland hätte der Augenblick zum Angriff auf dasselbe nicht gewählt werden können. Die Bewegung in Deutschland, die alle Geister vom Osten wegwandte, Frankreich seine ganze Macht nur zur Beunruhigung seiner Nachbarn gebrauchend, der Kaiser gezwungen, in Valladolid Hof zu halten und mit Hülfe Heinrichs VIII. die Franzosen im eigenen Lande zu bekämpfen, die bedeutendste Seemacht, Venedig, nicht gewillt, den eben geschlossenen Frieden mit der Pforte zu brechen und einen Osmanenkrieg sich auf den Hals zu laden; alles das musste die gewaltige Uebermacht des Belagerungsheeres noch stärken. Das Abendland blieb untätig. Zwei Carraken, die auf Befehl des Papstes in Genua für Rhodus ausgerüstet wurden, nahmen die Franzosen weg. Wieder frei gegeben, ging die eine unter, die andere hatte so mit Stürmen zu kämpfen, dass der Papst sie für verloren hielt. Mit Mühe brachte derselbe 6000 Dukaten zusammen, die er nach Rhodus sandte. Die Ritter aber wehrten sich heldenmütig. Bei einem einzigen Sturme erlitten die Osmanen einen Verlust von 22,000 Janitscharen. Die Belagerer selbst boten Bedingungen der Uebergabe an. Da begab sich ein albanesischer Renegat ins osmanische Lager und stellte Soliman vor, in Rhodus herrsche Mangel an Wein und Pulver, die Schanzen seien zerstört, die Einwohner mutlos geworden. Die Belagerung wurde fortgesetzt und dem Grossmeister blieb, als die Munition verschossen war, nur die Einleitung der Kapitulation übrig. Dieselbe wurde abgeschlossen, das Belagerungsheer zog sich zurück, als fünf Tage später, am Weihnachtstag 1522 — man wusste es im osmanischen Lager — 15,000 mit Stöcken bewaffnete Janitscharen hereinbrachen, die Hauptkirche ihres Schmuckes beraubten, plünderten, schändeten und alle

[1]) Die folgende Darstellung nach Höfler.

Gräuel an den Zurückgebliebenen verübten. Tags darauf begab sich der Grossmeister, der Aufforderung des Padischah folgend, in ärmlicher Kleidung in das Lager des siegreichen Soliman, welcher die Zusage freien und sichern Abzuges wiederholte. In der Nacht vom 1. auf den 2. Januar 1523 schiffte er sich mit seiner tapfern Schaar nach Europa ein. Nach allem Elend einer langen und misslichen Fahrt stieg dieselbe Ende Juni bei Bajae ans Land und im Juli hielt L'Isle Adam seinen traurigen Einzug in Rom. Mehrere Jahre verweilte er in Civita vecchia und Rom, bis er mit dem Rest seiner Ritter nach vielen Mühen und Unterhandlungen auf der Insel Malta eine bleibende Stätte fand.

Als der venetianische Gesandtschaftssekretär dem Papst die Schreckenskunde mitteilte, schlug dieser die Augen nieder, seufzte tief und sprach kein Wort. Es war ihm ein unerträglicher Schmerz. In Rom aber herrschte ein Schrecken ohne gleichen. Der englische Agent behauptete sogar, als Hannibal vor den Toren des alten Rom gestanden, sei die Angst nicht halb so gross gewesen. Die Fremden und Grossen rüsteten sich zur Flucht. Wenn der Türke nach Italien komme, werde er keinen Widerstand finden. Adrian wurde seither seines Lebens nicht mehr froh. So oft er davon sprach, traten ihm die Tränen in die Augen. Die Katastrophe war eine ungeheure Anklage gegen die christlichen Fürsten, eine ebensogrosse Rechtfertigung der Politik Adrians, wenn sie auch an und für sich eines jener schweren Ereignisse war, die sein Pontifikat zu einem so unglücklichen gestalteten.

Würde jetzt der Friede zwischen den europäischen Mächten geschlossen werden? Hin und wieder schien Hoffnung vorhanden und Adrian, weit entfernt von der ihm so oft vorgeworfenen Saumseligkeit, entwickelte eine rastlose Tätigkeit, sie zum Frieden oder doch zu einem Waffenstillstand zu vermögen. Aber weder wollte Franz seinen Ansprüchen auf Mailand, noch Karl der Liga gegen Franz entsagen, während Adrian noch am 2. März den Beitritt zu derselben entschieden verwarf. Da musste ihn ein Ereignis dem Kaiser in die Arme treiben. Unter den Kardinälen war ihm mit der Zeit Francesco Soderini, Haupt der französischen Partei in Rom und erbitterter Feind Medici's, nähergekommen. Ahnungslos hatte sich ihm der Papst vertraut, indes die wachsame spanische Polizei schon längst einem soderinisch-französischen Komplot auf der Spur war. Briefe, die Soderini an seinen Neffen, Giuliano Soderini, Bischof von Saintes, schrieb, kamen durch Verrat in die Hände Medici's und durch diesen an den Herzog von Sessa nach Rom. Daraus ergab sich, dass in Sizilien eine neue Revolution ausbrechen und König Franz eingeladen werden sollte, diese durch eine französische Flotte zu unterstützen. Der Aufstand in Sizilien sollte selbst nur das

Signal zu einer Erhebung in der Lombardei und dem Einrücken der Franzosen in Italien geben, im weitern natürlich in Toscana die Medici durch die Soderini verdrängt, ein französisch gesinnter an Stelle des deutschen Papstes erhoben werden. Medici, von Adrian nach Rom berufen, hielt einen solennen Triumpheinzug mit 2000 Pferden in die ewige Stadt, eingeholt von der ganzen Kurie, dem Adel und vielem Volk, vom Papst mit grosser Auszeichnung empfangen. Adrian willigte in den Sturz Soderini's. An diesen erging am 27. April die Aufforderung zur Audienz in den Vatikan. Man sah ihn in glänzendem Aufzug in die Leostadt einreiten, nach kurzer Frist sein Gefolge ohne ihn zurückkehren. Auf Befehl des Papstes führte ihn der Hauptmann der Wache mit spanischen Söldnern in die Engelsburg. Sbirren durchsuchten sein Haus. Die Nahrung verweigerte der Gefangene, bis der Burgvogt sie mit ihm teilte. Drei Kardinäle verhörten ihn bei mildester Behandlung. Doch seine Zugeständnisse überwiesen ihn des Hochverrats. Der Herzog von Sessa riet sogar dem Kaiser, die Hinrichtung des Schuldigen zu verlangen. Der Bruch zwischen Papst und Frankreich war unvermeidlich. Franz rief seinen Gesandten ab und liess den päpstlichen Nuntius festsetzen. Adrian, unter dem Einfluss Medici's, schenkte Lannoy und Sessa Gehör. Er war in furchtbarer Aufregung, man glaubte sein Ende nahe. Sollte er seinen besten Grundsätzen entsagen und wie seine Vorgänger einer Kriegspartei sich anschliessen? Einen Frieden wollte Franz nicht, höchstens einen zweimonatlichen Waffenstillstand. Auf die Drohung mit dem Bann wies er mit stolzen Worten auf das Schicksal Bonifatius VIII. zurück. Kummervollen Herzens musste sich Adrian für den Beitritt zur Liga entscheiden. Der Kaiser triumphirte. Auch Venedig unter dem Dogen Andrea Gritti trat bei. Nachdem am 29. Juli die Liga zwischen Karl, Erzherzog Ferdinand, England, Mailand und Venedig abgeschlossen worden, brachen Medici und Lannoy auch den letzten Widerstand des Papstes, so dass er am 3. August 1523 dem Bündnis sich anschloss. Folgenden Tages wurde diese Liga zum Schutze Italiens gegen alle Feinde in S. Maria Maggiore feierlich proklamirt. Europa stand jetzt in einem furchtbaren Bunde wider Frankreich; denn gegen Franz I., nicht gegen Soliman, war die Liga gerichtet. In Rom schien die Herrlichkeit der Tage Leo's wiedergekehrt; Feste um Feste wurden gefeiert; nur das Antlitz Adrians war sorgenvoll. Während Pompeo Cornaro den Gesandten und Kardinälen jenes glänzende, fast märchenhafte Gastmahl gab, speiste Adrian in den Gärten Melini, und hier zog er sich ein Fieber zu. Der August verstrich in mehr beschwerlichem als gefährlichem Unwohlsein, das in den ersten Tagen des September bedenklich zunahm. Als sein Ende gewiss war, drangen die Kardinäle

an sein Lager, dass er angebe, wie viel Geld und wo er dies verwahre; sie behandelten ihn nicht wie einen Sterbenden, sondern wie einen Verbrecher auf der Folter. Adrian VI. verschied am 14. September 1523, an demselben Tage, als die französische Armee den Ticino überschritt, um auf Mailand zu ziehen.

Auf die Nachricht von seinem Tode brach in Rom eine allgemeine Freude aus; nicht einmal der Tod Alexander VI. war so begrüsst worden. Die ausgelassene Jugend bekränzte die Haustüre des päpstlichen Arztes Johann Antracino und heftete darauf die Inschrift: „Roms Senat und Volk dem Befreier des Vaterlandes!“ [1]) Die flamländische Finsternis war gewichen, die Tage Leo's konnten wiederkehren.

* * *

8. Adrian in der Geschichte.

Wir sind am Schlusse angelangt und haben nur noch die Frage: wie urteilt die Geschichte über diesen Papst? Da erinnert denn Höfler allerdings mit Recht zuerst daran, wie die Geschichtsforschung über Adrian dadurch ausserordentlich erschwert ist, dass die Sammlung der päpstlichen Regesten, welche von Innocenz III. an im vatikanischen Archiv sich vorfindet und Tag für Tag die päpstlichen Erlässe mitteilt, mit Adrian unterbrochen ist, seine Regesten, wie es heisst, vom Datar Hezius nach den Niederlanden gebracht worden und dort für die geschichtliche Benützung bisher spurlos verschwunden, der Geschichtsschreiber also oft auf recht einseitig gefärbte, vorsichtig zu benützende Partei-Urteile und Berichte angewiesen ist und dem „audiatur et altera pars“ nicht immer genügen kann. Anderseits ist ebenso klar, dass der blosse Entschluss des Papstes, mit den Regierungsmaximen Leo's, seiner Verschwendung und den zur Erhaltung seines Hofes ergriffenen Finanzmassregeln zu brechen und in Rom selbst gründlich aufzuräumen, auch die edlern Bestrebungen des leoninischen Zeitalters in den Hintergrund schob, daneben aber tausende von Vitalinteressen verletzte und die

[1]) Der Gedanke an Gift drängt sich angesichts dieser Aufschrift umsomehr auf. Tatsächlich hatte es an Attentaten auf das Leben Adrians auch früher nicht gefehlt. Schon in den Niederlanden wäre er der Vergiftung durch die Konkubine eines Klerikers beinahe erlegen. Wie er als Papst eines Morgens aus seinem Schlafgemach trat, blitzte ihm ein Dolch entgegen, kehrte sich aber, weil unzeitig überrascht oder in einem Anflug der Reue, gegen die Brust des Täters selber, eines gewissen Marius von Piacenza, und am 23. August 1523 beglückwünscht der Kaiser den Papst von Valladolid, dass ihm das Gift, (das ihm also abermals muss gereicht worden sein), keinen bedeutenden Schaden zugefügt. Ortiz, Bullinger, auch Nippold halten die Tatsache der Vergiftung fest.

in ihren Hoffnungen getäuschten, in ihren Interessen und Lebensansprüchen verletzten in erbitterte Feinde des Papstes verkehrte, welche alle seine Handlungen in ein gehässiges Licht zu setzen, seine Absichten zu verdächtigen sich bemühten. So verstehen sich die abschätzigen Urteile eines Vianesio Albergato (bei Höfler), die höchstens mitleidigen eines Pallavicini (ecclesiastico ottimo, Pontifice in verità mediocre; ma presso il volgo, che giudica dall' evento, le disgratie il fecero apparire men che mediocre); Vettori (religioso e buono, ad atto più presto a essere fatto frate che Papa). Sie alle übertrifft an schmählicher Verleumdung der Parmenser Battus, dem zufolge Adrian „einen guten Ruf wahrlich nicht hinterlassen hat," ein Ausbund von Lasterhaftigkeit und Geiz gewesen wäre; wie denn überhaupt nicht von den Evangelischen, sondern von den Römern selber ihm alles schlimme nachgesagt wurde. Wie wohltuend ist jenen gegenüber die Stimme Sarpi's: „non essendo la corte degna di un tal pontifice, piacque a Dio che passasse all' altra vita." (Bei Gregorius.)

Das furchtbare Strafgericht, welches unter Adrians Nachfolger über das Papsttum und Rom hereinbrechen sollte, hätte aber alsbald die frivolen Spötter über den flamländischen Barbaren eines andern belehren können: zum teil lernten sie auch ihn selbst und seine edle Absicht wie seine Einsicht in die Quelle aller Uebel achten. Denn als Clemens VII. die Politik der Versöhnung und des Friedens in unseliger Stunde verliess und sich vom Kaiser wegwendend an Frankreich anschloss, erfolgte, nachdem Franz bereits geschlagen und gefangen worden, die entsetzliche Katastrophe des römischen Stuhles, der sacco di Roma (Mai 1527) durch die kaiserlichen Truppen (bei Gregorius nachzulesen VIII, pag. 532 ff). Sieben Jahre später von einer lebensgefährlichen Krankheit wie durch ein Wunder geheilt und doch den Tod im Herzen tragend, befahl Clemens VII. dem Kardinal von S. Croce, am Gedächtnistage des Todes Adrians eine Messe in der päpstlichen Kapelle zu lesen (10. September 1534). Sämtliche Kardinäle wohnten ihr bei. In eilf traurigen Jahren hatten sie Zeit gehabt, sich zu besinnen, welche Politik besser gewesen: die der Entsagung und Selbstverleugnung, welche Adrian geübt, oder die des unmittelbaren Eingreifens in die politischen Verhältnisse, die sich unter Clemens VII. so bitter am römischen Stuhle gerächt. Die Worte Giovios, dass die Katastrophe durch die Barbaren als Gottesgericht hereinbrechen werde, wenn man den evangelischen Rat des Fremden (barbaro) verschmähe, hatten sich in entsetzlicher Weise erfüllt. Adrian schon 1527 eine furchtbare Rechtfertigung seines verkannten Strebens erlangt.

Zum Reformator der Einen christlichen Kirche war Adriau nicht

geschaffen. Nicht blos die unaufhörliche Geldverlegenheit und nicht blos der Balast der weltlichen Herrschaft, der ihn in die Politik hineinzwang, beides Dinge, die ihn nur wenig und vorübergehend mit dem Schisma sich beschäftigen liessen, schon die dürre Scholastik, die seinen Geist einengte, hinderte ihn daran. Aber ein Segen hätte er seiner Kirche werden können, wenn sie sich an seinen und nicht an den ihr freilich auf den Leib geschnittenen Geist Loyola's gehalten hätte. Sein schönster Ruhm bleibt die Inschrift auf dem Denkmal, das ihm Eukefort gesetzt: wie kommt es doch darauf an, in welche Zeit — wir dürfen uns weiter fassen: in welche Verhältnisse überhaupt — die Tugend auch des besten Mannes fällt. In der römischen Kirche konnte ein Mann von seiner Aufrichtigkeit keine Heimat finden. Gibt es aber Stellungen, in welchen das „integer vitæ scelerisque purus“ nur der Fluch scheint, der mit unerbittlicher Notwendigkeit auf einem Menschen lastet und die nur gewissenlose Gewalttätigkeit oder Heuchelei der Gesinnung ertragen, dann Fluch solcher Stellung selber!

Der gegenwärtige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft.

Von

Lic. Karl Marti,

Pfarrer in Muttenz und Privatdozent in Basel.

(Fortsetzung.)

Wir können darüber uns nur freuen, dass die Chronik uns ganz erhalten ist, und anderseits aber auch froh sein, dass es der Chronik nicht gelungen ist, das frühere exilische Geschichtswerk über die Zeit von der Eroberung Kanaans bis zum Untergang Judas zu verdrängen. Was schon im Anfang unseres Jahrhunderts *de Wette* in seinen „Beiträgen zur Einleitung ins A. T., I, 1806“ aufgestellt hat, ist in der Hauptsache durch alle spätern Untersuchungen nur bestätigt worden, und die letzte umfassende Darstellung, welche *Wellhausen* in seinen Prolegomena zur Geschichte Israels, 1883, p. 177—237, bietet, „fusst ausgesprochenermassen durchgehend auf de Wette's kritischem Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik.“

Danach lässt sich sagen: Die Chronik ist „die letzte und äusserste Konsequenz der vom Deuteronomium und den Deuteronomisten angebahnten Umbildung der Geschichte Israels zur Kirchengeschichte. Die bevorzugten Träger der nationalen Geschichte sind Heilige, und die Geschichte muss durchaus erbaulich sein und namentlich den Pragmatismus eines gerechten göttlichen Waltens zeigen: dass jedes Unglück die Strafe für Sünde und jedes Glück der Lohn für Frömmigkeit ist, dass aber umgekehrt auch jede Frömmigkeit ihren Lohn und jede Sünde ihre Strafe finden muss. Und zwar ist die Frömmigkeit und Dogmatik des Chronisten durchaus die des Priesterkodex: der überlieferte Stoff erscheint gebrochen durch ein fremdartiges Medium, den Geist des nachexilischen Judentums“ (Cornill). Was in diesen religiösen Pragmatismus nicht hineinpasst, wird verschwiegen: so erfahren wir von Saul nur den Tod, hören nichts von der Regierung seines Sohnes Ischbaal [= Ischboschet], von den Schwächen Davids und den traurigen Verhältnissen in seiner Familie, nichts von den bedenklichen Zügen aus der Regierung Salomo's, und nach dem Tode Salomo's kümmert den Verfasser nur noch Juda, nicht aber Israel, das nur gelegentlich etwa einmal erscheint, um entweder die judäischen Könige zur Sünde zu verleiten oder deren Sünde zu strafen. Selbst Umänderung der Ueberlieferung kommt vor, z. B. 2 Chr. 8, 2 vgl. mit 1 Kg. 9, 10—14, und 2 Chr. 20, 35—37 vgl. mit 1 Kg. 22, 48—50. Diese Aenderungen geschahen nicht etwa aus Unredlichkeit des Verfassers, sondern in allen Treuen stellte er die Geschichte der Vergangenheit so dar, wie sie nach seiner Auffassung hatte verlaufen müssen, da nach derselben der Priesterkodex die damals giltige Ordnung war.

Was somit vom Chronisten eigentümliches geboten wird, kann keinen historischen Wert beanspruchen; auch die Genealogieen verdienen kaum eine höhere Wertung, und das gleiche wird der Fall sein mit den Nachrichten über die Tempelmusik.

Die häufig angeführten Quellen des Chronisten sind einzelne Teile des 2 Chr. 24, 27 vgl. 13, 22 mit vollständigem Titel bezeichneten Werkes *„Midrasch des Buches der Könige.“* Dieser Midrasch ist uns nicht mehr erhalten, aber nach den Zitaten in der Chronik zu schliessen (vgl. 2 Chr. 33, 19, wo auf das Gebet Manasses hingewiesen wird), ist darunter eine „Aufputzung und Erweiterung“ der Bücher Samuels und der Könige zu verstehen, welche „nach der Weise der Behandlung der heiligen Geschichte durch die Schriftgelehrten“ erfolgte, welche also ein in der Schrift an die Hand gegebenes Thema oder einen Gedanken durch freie Erfindung entfaltete und daraus ein didaktisches oder homiletisches Stück oder eine erbauliche religiöse Erzählung bildete. Diesen Midrasch hat der

Chronist benutzt und aus demselben einen Auszug der Geschichte Jerusalems und des Tempels angefertigt. Entstanden ist die Chronik erst nach dem Zusammenbruch der persischen Herrschaft, etwa zu Anfang des dritten Jahrhunderts vor Christus.

Ganz neuerdings hat *Budde* (Vermutungen zum „Midrasch des Buches der Könige" in der „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft" 1892, S. 37—51) es höchst wahrscheinlich gemacht, dass verschiedene Stücke dieses von der Chronik gebrauchten Midrasch uns noch erhalten sind: nämlich das Gebet Manasses in der LXX vgl. 2 Chr. 33, 18, das Buch Jona (zu 2 Kg. 14, 25), das Buch Ruth (zu 1 Sam. 22, 3 f.), 1 Sam. 16, 1—13 und 1 Kg. 13.

Bei *Esra-Nehemia* liegt die Sache insofern anders, als hier der Chronist kein deutoronomisches Werk zu seiner Darstellung gebrauchen konnte. Hier sind es andere Quellen, die ihm vorgelegen haben: eine um 450 geschriebene aramäische Quelle über die Geschichte des Tempel- und Mauerbaus, welche zahlreiche Aktenstücke scheint enthalten zu haben, dann die Memoiren Esras und Nehemias, wenn auch vielleicht nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt. Es muss aber daneben im Auge behalten werden, dass der Chronist auch hier eigenes beigemischt hat, und bei der Beurteilung der Tragweite seiner Nachrichten darf nicht vergessen werden, dass genau zwischen den Quellen und dem vom Chronisten selbständig beigefügten unterschieden werden muss. Das hat in jüngster Zeit *van Hoonacker* ausserachtgelassen, wenn er auch den vom Chronisten selber herrührenden Stücken historische Glaubwürdigkeit zuschreibt, und wenn er demgemäss einerseits die Grundlegung des neuen Tempels sofort nach der Heimkehr aus dem Exil ansetzt (Zorobabel et le second temple, 1892) und anderseits Esras zweite Tätigkeit erst in das 7. Jahr Artaxerxes' II. (397) verlegt (Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxès I.; Esdras en l'an 7 d'Artaxerxès II., 1892).

Das Büchlein *Ruth*, das schon oben als ein Bruchteil des Midrasch zu den Samuelis- und Königsbüchern Erwähnung gefunden hat, weist nach, wie auch bei heidnischen Frauen sich ächte Verehrung des Gottes Israels finden kann und wie dieselben darum Aufnahme in Israel verdienen. Dieser zutageliegende Sinn der Erzählung, sowie die Sprache und die Erklärung des alten Gebrauches Dt. 25, 9 sprechen für eine Zeit, wo sich die Opposition gegen heidnische Frauen mit aller Strenge durchgesetzt hatte. Man wird darum mit *Kuenen* und *Cornill* in die Zeit nach Esra und Nehemia, welche die Auflösung der Ehen mit heidnischen Frauen forderten, also bis zu 400 hinuntergehen müssen. „In bewusster Polemik gegen die ausschliessliche Engherzigkeit des Judentums nach Esra" ist das Büchlein geschrieben; es will zeigen, „wie nicht die leibliche

Abstammung den echten Israeliten macht, sondern der Glaube an Jahwe und der überzeugte Anschluss an ihn" (Cornill).

Über das Buch *Esther* ist nicht viel zu sagen. Deutlich ist, dass es gänzlich unhistorisch ist und dass es höchstens das Thema, die Errettung der zerstreuten Juden aus einer drohenden Gefahr, der Wirklichkeit entlehnt und zu seiner Erzählung benutzt hat. Offenbar will es auch den jüdischen Namen über alles erheben. Das alles passt am besten in die Zeit nach der geglückten makkabäischen Erhebung, also in das Ende des 2. Jahrhunderts vor Christus. Über den Ursprung des vom Büchlein empfohlenen *Purim*festes ist man nicht einig. *De Lagarde* hat in seiner Abhandlung: „Purim, ein Beitrag zur Geschichte der Religion, 1887" zu zeigen versucht, dass es auf das persische Neujahrs- bzw. Allerseelenfest zurückgehe (Purim sei mit pers. Farwardîgân zu vergleichen). Nachher ist aber de Lagarde selber an der Richtigkeit dieser Kombination irre geworden, und jetzt sucht *Zimmern* (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1891, 157—169) ein babylonisches Neujahrsfest Zagmuk als Prototyp zu erweisen, an welchem eine Versammlung der Götter (puhru [= pûr] = Versammlung) unter Vorsitz des Gottes Marduk (vgl. Mordechaj) zur Bestimmung der Loose (vgl. Esth. 3, 7: „Pûr d. i. Loos") für das kommende Jahr abgehalten wurde. *Schwally* (das Leben nach dem Tode, 1892, 42 ff.) will trotzdem die sachliche Beziehung zu dem persischen Farwardîgân nicht ganz verwerfen und in Purim ein verkapptes Todtenfest sehen, weil dadurch manche Riten erklärt würden.

IV.

Nachdem sich als ziemlich allgemein anerkannt ergeben hatte, dass der Priesterkodex vom vorexilischen Israel abzulösen sei, erhielt die Durchforschung der vorexilischen Geschichte einen neuen Impuls. Wir haben oben darauf hinweisen dürfen, dass in Bezug auf die geschichtlichen Bücher die Untersuchung gerade jetzt erst recht in Fluss gekommen ist. Dasselbe ist auch mit den Propheten der Fall; denn jetzt kommt erst die rechte Freudigkeit in die Arbeit, welche die Theologie der Propheten durchforscht und ihrer Entwicklung nachgeht, seitdem nicht mehr durch den Priesterkodex an die Spitze der alten Zeit der Monotheismus gestellt erscheint. Das erste Buch, welches diese Aufgabe ernstlich anfasste und in vielen Stücken mit divinatorischem Scharfsinn auch trefflich durchführte, ist *Duhm*'s „Theologie der Propheten" aus dem Jahre 1875. Seitdem ist dasselbe Ziel in der „Geschichte des Volkes Israel" von *Stade* ins Auge gefasst und in viel umfassenderer Darlegung und Ausführung ver-

folgt worden. Eine eigentliche Theologie des Alten Testamentes, die vollständig Ernst machte mit den neuen kritischen Ergebnissen und eine Geschichte der religiösen Anschauungen Israels enthielte, besitzen wir aber immer noch nicht.[1]) Immerhin darf neben Duhm und Stade auch *Kuenen*'s schönes Buch „Volksreligion und Weltreligion," 1883, erwähnt werden.

Auf den Fortschritt in den religiösen Vorstellungen, der durch die Propheten gebracht wurde, haben wir am Schluss unserer Darlegung einzugehen, hier handelt es sich um die einzelnen Prophetenschriften, die natürlich genau untersucht werden müssen, ehe man ein Bild der Entwicklung geben kann.

Das Hauptinteresse nimmt das *Buch Jesaja* in Anspruch und in der Literatur über dasselbe der soeben erschienene Handkommentar von *Duhm*, der für die Erklärung des Buches einen ganz unverkennbaren Fortschritt bedeutet, indem er nicht nur die auch von *von Orelli* und *Dillmann* in ihren neuesten Kommentaren anerkannte Abtrennung der Kapitel 40—66 fordert, sondern noch viel genauer die Kapitel untersucht und manche neue Erkenntnisse zu Tage fördert.

Äusserlich zeichnet diesen neuesten Kommentar schon die Verwendung von verschiedenen Typen in der Übersetzung aus, wodurch die einzelnen Stücke nach ihrem verschiedenen Ursprung kenntlich gemacht werden sollen, ein Verfahren, das zuerst in der Übersetzung der Genesis von Kautzsch und Socin ist angewandt worden. Wichtiger sind aber die Ergebnisse, welche auf diese Weise anschaulich gemacht werden. Ich gebe in dem folgenden eine kurze Übersicht derselben:

1) Jes. 56—66 sind einem *Trito*jesaja zuzuschreiben, der nicht im Exil, sondern zur Zeit der Reform Esras und Nehemias gelebt hat. Schon lange sah man die Schwierigkeiten ein, welche diese Kapitel bereiteten, wenn man sie im Exil wollte entstanden sein lassen. Die Erkenntnis, dass man den Schluss des Buches abtrennen müsse, lag gleichsam in der Luft; ebenso sah man ein, dass die Scheidung zwischen Kap. 55 und 56 gemacht werden müsse. Die feste Einreihung der Kapitel in die Situation, aus welcher Nehemia

[1]) Seitdem ich dies geschrieben habe, ist nun das Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte (Freiburg i./B., 1893) von *Rud. Smend* erschienen, ein Buch, das durchaus auf dem Boden der kritischen Schule steht, aber einstweilen noch mehr eine treffliche Analyse der einzelnen Schriftstücke und Prophetenbücher gibt, als dass es eine deutliche Darstellung des Entwicklungsganges in der gewünschten Weise hervortreten liesse. Erwähnung verdient auch noch die oben nicht genannte, durch Kürze sich auszeichnende Theologie des A. T.'s von *August Kayser* (Strassburg, 1886), die demnächst in zweiter Auflage erscheinen wird.

die Tempelgemeinde erlöst hat, sowie die genaue Zeichnung der von Deuterojesaja verschiedenen religiösen Betrachtungsweise Tritojesajas hat erst Duhm gegeben. Weniger wichtig ist die Vermutung, dass eigentlich Kap. 61—66 vor Kap. 56—60 gestellt werden sollten; aber wie wertvoll ist es, dass wir in diesen Kapiteln eine Quelle entdeckt haben, die uns das Verständnis für die Bewegungen eröffnet, aus welchen Esras Theokratie und die samaritanische Gemeinde hervorgingen![1])

2) Als noch spätere Bestandteile werden von Duhm ausgeschieden in den Kap. 1—39: Jes. 23, 1—14 ein Klagegedicht über die Zerstörung Zidons durch Ochus (circa 350); 19, 1—15 Bedrohung Aegyptens mit der Eroberung durch den Perserkönig Ochus (ca. 350); 14, 29—32 wider Philistäa nach der Schlacht bei Issus; Kap. 23, 15—18 ein Nachtrag nach der Zerstörung von Tyrus durch Alexander den Grossen; Kap. 33 ein prophetisches Gedicht aus dem Jahre 162 v. Chr.; Kap. 15, 1—9ᵃ; 16, 7—11 Klagegedicht über Moab, wahrscheinlich aus dem 2. Jahrhundert; Kap. 34 und 35 ein apokalyptisches Gedicht über Edom und über die Zukunft Zions (2. Jahrh.) und Kap. 24—27 eine Apokalypse aus dem Jahre 128 v. Chr. Mit allem Rechte wird auf den theologisch so äusserst wichtigen Inhalt dieser Apokalypse hingewiesen. Auch andere kleinere Bruchstücke, z. B. 19, 16 ff. werden in diese spätern Jahrhunderte verlegt.

3) In den Kap. 40—55, abgesehen von den gleich zu nennenden Ebed-Jahwe-Liedern, erkennt Duhm das Werk *Deutero*jesajas, eines Mannes im nördlichen Phönizien, aus der Zeit um 540. Mit ihm gleichzeitig, aber unabhängig von einander, sind die Verfasser von Kap. 13, 2—22; 14, 4ᵇ—21. 22f. und von 21, 1—15.

Die Deuterojesaja von Duhm abgesprochenen Ebed-Jahwe-Lieder, Kap. 42, 1—4; 49, 1—6; 50, 4—9; 52, 13 — 53, 12 werden in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts verlegt. Diese bereits von Ewald befürwortete Ausscheidung beraubt Deuterojesaja jener tiefen Abschnitte über den Knecht Gottes und ruht bei Duhm wohl auf einer unhaltbaren Exegese der Abschnitte. *Giesebrecht* (Beiträge zur Jesaiakritik, 1890, pag. 107 ff.) und *Stade* in seiner Geschichte des Volkes Israel haben meiner Ansicht nach (vgl. auch *Marti*, der Prophet Sacharja, der Zeitgenosse Serubbabels, 1892, pag. 45 ff.) hierin richtiger gesehen, wenn sie unter dem Knechte Jahwes das Volk Israel nach den zwei Seiten seiner gegenwärtigen traurigen Lage und seiner

[1]) Auch *Ley* (Historische Erklärung des zweiten Teils des Jesaia, Marburg, 1893) hält einen Teil der Kapitel für nach dem Zeitpunkt der Rückkehr entstanden, weiss aber genau die 21 Reden, die er in den Kapiteln überliefert findet, auf die Jahre 555—520 zu verteilen.

idealen Mission, der Bringer der Religion Jahwes für die Völkerwelt zu sein, geschildert finden. Gerade dieser Gedanke ist aber auch etwas, das zu dem übrigen Inhalt Deuterojesajas vollkommen stimmt.

4) Die nun noch übrig bleibenden von *Jesaja*, dem Propheten am Ende des 8. Jahrhunderts, herrührenden Stücke datirt Duhm folgendermassen:

In die Jugendzeit des Propheten, vor den Einfall der Syrer und Ephraimiten, gehören: Kap. 2, 11—17; (5, 15. 16); 2, 6—10. 18 (19—21); 1, 21—26; 32, 9—14; 3, 1—9. 12; 3, 16. 17. 24; 4. 1; 5, 1—7; 3, 13—15; 7, 18b. 19. 20; 8, 21. 22; 1, 29—31, 5, 8—24 z. T.; 9, 7—10, 4; 5, 25—29; 17, 1—11; 28, 1—4 (?).

In die Zeit der *syrisch-ephraimitischen* Invasion weisen: 8. 1—18; in das *Jahr 711*: 20, 1. 3—6; in die Zeit *Sargons*: 28, 7—13. 14—22; 29, 1—4a. 5b—7: 28, 23—29; 22, 15—18; 1. 18—20 und manches in 5, 8—24.

In die ersten Jahre *Sanheribs* fallen: 29, 9 f. 13 f. 15; 30. 1—5. 6. 7a. 8—17; 31. 1—3; 22. 1—7 und vielleicht die Redaktion von 6; 7, 2—8a. 9—14. 16; 8, 1—14. Als Sanherib in Palästina war, entstanden: 22, 8. 9a. 11b—14; 17, 12—18, 6; 14, 24—27; 10. 5—9. 13—14; 1, 2—17; 30. 27—33; 31, 4a. 5. 8a. 9b; 9, 1—6.

Noch später sind anzusetzen die Stücke: 2, 2—4; 11, 1—8; 32, 1—5. 15—18. 20, wenn sie wirklich von Jesaja herrühren.

Wie aus dieser Übersicht zu ersehen ist, handelt es sich bei Duhm um die genaueste Betrachtung des Textes und um die eindringendste Vertiefung in den Inhalt. Die hohe Prophetengestalt tritt dabei lebendig und anschaulich in den verschiedenen Perioden vor unsere Augen und wird ganz in dem Rahmen ihrer Zeit und nach ihren religiösen Anschauungen plastisch aufgefasst. Die sprachliche Erklärung fehlt nicht, aber man erkennt, wie erst die rechte historische Auffassung eine wahrhaft theologische Exegese und das notwendige religionsgeschichtliche Verständnis fördert. Jesaja, wie die übrigen Verfasser sind nicht schattenhafte Figuren, sondern lebensvolle Persönlichkeiten, sicher erkennbare Charaktere. Der ganze Unterschied der historischen protestantischen Auffassung von einer dogmatisch befangenen tritt zu Tage, wenn man mit diesem Buche Duhms, welches ein farben- und inhaltsreiches Bild des Propheten und seiner Zeit uns zu entfalten weiss, den Kommentar des Juden *Wilhelm Reich* (Jesaias, Wien 1892) vergleicht, der hauptsächlich nur die Idee des „Eingottglaubens" in immer neuen Wendungen in dem Buche Jesaja ausgesprochen findet.[1])

[1]) Von grosser Wichtigkeit nicht nur für die Erklärung Jesajas, sondern für die Auffassung der Propheten und für das Verständnis der Entstehung ihrer

Viel weniger und jedenfalls nicht so verschiedenartige Fragen stellt das Buch des Propheten *Jeremia* an seine Erklärer. Immerhin ist neuerdings auch der Nachweis versucht worden, dass nicht nur Kap. 52 ein fremder historischer Anhang, sondern dass auch die Kap. 46—49, wie 50 und 51, welche die Reden gegen die fremden Völker enthalten, nicht von Jeremia herrühren können, weil sie weder in irgend einer Situation zur Lebenszeit Jeremias, noch in seinem Gedankenkreis eine angemessene Stelle finden (*Schwally,* Zeitschrift für die alttest. Wissensch., 1888, pag. 177—217). Doch wird von andern dieser Nachweis als nicht hinreichend angesehen. Ein auch noch nicht völlig gelöstes Problem ist das Verhältnis der griechischen Übersetzung und ihrer andern Reihenfolge zu dem hebräischen Text. Gleichwohl lässt sich von Jeremia fast ein vollständiges Lebensbild nach den Angaben seines Buches entwerfen; und dieser Prophet, der nicht nur wie Jesaja bei dem drohenden Zusammenbruch der Hauptstadt und des Reiches, sondern bei dem wirklichen Eintritt des Untergangs allein an die Fortdauer von Jahwes Sache geglaubt und die Rettung derselben aus dem Ruin der Reiche der Welt mitgefördert hat, verdient unsere Aufmerksamkeit und Verehrung umsomehr, als ihm dieselbe bei seinen Lebzeiten von seinen Zeitgenossen versagt war. Zudem reicht er in seiner Tiefe und Erkenntnis nahe an das Neue Testament hinan; er ist davon überzeugt, wie die wirksame Hilfe allein durch eine göttliche Umwandlung der bösen Herzen und durch die Aufrichtung eines solchen neuen Bundes kommen *kann*, aber auch trotz dem Zusammenbruch des Staates und des Tempels nach Gottes Heilsplan kommen *wird*. Jeder, der diesen grossen Mann kennt, muss von besonderer Sympathie zu ihm erfüllt werden. *Cheyne* hat in englischer Sprache uns ein Lebensbild des Propheten gegeben (Jeremiah: his life and times. London, 1889); *ich* habe zu gleicher Zeit in kürzerer Darstellung sein Bild auf dem Hintergrund der Geschichte seiner Tage gezeichnet, in der ich hauptsächlich seine Stellung zur Reform Josias, seinen Kampf mit den falschen Propheten und der fanatisch-patriotischen Hofpartei, sowie schliesslich mit den glaubenslosen Überresten des Volkes in Aegypten schilderte (Der Prophet Jeremia von Anatot. Basel, 1889).

Bieten die Bücher Jesaja und Jeremia in Bezug auf die Zusammenstellung ihrer Weissagungen dem Leser manches Rätsel, so haben wir höchst wahrscheinlich im Buche *Ezechiel* das schrift-

---

Schriften überhaupt ist *H. Hackmann* (die Zukunftserwartung des Jesaia, Göttingen, 1893), welcher zeigt, dass Guthe resp. Giesebrecht mit Unrecht ein doppeltes resp. dreifaches Zukunftsbild für Jesaja haben annehmen wollen, und dass die absoluten Zukunftsbilder (Jer. 2, 1—4; 9, 1—6 u. 11, 1—9) nicht vom Propheten Jesaja herrühren können.

stellerische Produkt des Propheten in der ursprünglichen Anordnung, und vielleicht ist die hier beliebte Anordnung der Grund, warum auch in Jesaja und in der griechischen Uebersetzung Jeremias die Orakel gegen die fremden Völker in der Mitte stehen. Ezechiel's Buch, dessen Text merkwürdig entstellt ist und um dessen Verbesserung sich *Cornill* (Das Buch des Propheten Ezechiel. Leipzig, 1886) verdient gemacht hat, zerfällt nämlich in die drei Teile: Kap. 1—24 Berufung des Propheten und Reden vor der Zerstörung Jerusalems (592—586); Kap. 25—32 die Orakel gegen die Heiden und Kap. 33—48 Reden nach der Zerstörung Jerusalems von der Wiederherstellung Israels, Zurückführung des Volkes, Wiederbevölkerung des Landes, sowie die berühmte Tempelvision Kap. 40—48 (586—570).

Gerade mit diesen letzten Kapiteln erweist sich Ezechiel, der 597 mit Jojachin (Jechonja) in die Verbannung zog, 592 zum Propheten der Verbannten berufen wurde und bis 570 seines Amtes waltete, als den Vater des Judentums. Mit ihm steigt die Prophetie schon wieder etwas von der Höhe Jeremias herab und setzt vielmehr die Bahnen des von Jeremia nie ohne Vorbehalt und unbedingt empfohlenen Deuteronomiums fort, sie beginnt in einem reinen, gesetzmässigen Kultus zu Jerusalem eine hauptsächliche Gewähr für die ächte Frömmigkeit zu sehen. Die Bedeutung Ezechiels für die ganze Entwicklung der alttestam.ntlichen Religion hebt besonders *Smend* (Der Prophet Ezechiel. Leipzig, 1880) hervor, wie auch *Stade* in seiner Geschichte des Volkes Israel (II., pag. 1—63); seinen Charakter und seine Aufgabe unter den Exulanten schildert gut *Gautier* (La mission du Prophète Ézéchiel. Lausanne, 1891), eine kurze Uebersicht über seine Tätigkeit und den Inhalt seiner Reden habe ich gegeben in *meinem* Sacharja, der Zeitgenosse Serubbabels (Freiburg i./B., 1892, pag. 24—36).

Vielleicht verdient es noch Erwähnung, dass *Klostermann* mit seiner Annahme, Ezechiel sei nervenkrank gewesen, wenig Anklang gefunden hat, und dass die Erscheinungen, welche zu dieser Annahme führten, viel besser als in enger Beziehung zu dem Berufe des Propheten stehend erklärt werden können. Der Stil Ezechiels ist äusserst umständlich und manchmal recht farblos, entbehrt aber daneben nicht grossartiger grandioser Schilderungen mit schlagenden Vergleichungen und treffenden Bildern, wenn dieselben auch für unsern Geschmack etwa zu derb und zu weitschweifend ausgeführt sind. Hingewiesen sei auch noch auf die bei ihm sehr zahlreich vorkommenden Visionen und symbolischen Darstellungen, und endlich sei hier noch angemerkt, dass die früher von Zunz und Seinecke gegen die Ächtheit des Buches geäusserten Bedenken mit vollem Rechte als belanglos sind angesehen worden.

Hosea, der Sohn Beeri's, ist ein Prophet des nördlichen Reiches, dessen Reden zum Teil 750 [?], zum Teil zwischen 738—735 niedergeschrieben sind. Demnach fällt sein erstes Auftreten in das Ende der Regierungszeit Jerobeam's II. [?]. Die beiden Probleme, welche in Bezug auf Hosea in Betracht kommen, sind die Auffassung von Kap. 1—3 und die Integrität seiner Schrift.

In Kap. 1 und 3 wird nämlich erzählt, dass der Prophet auf Befehl Jahwe's die ungetreue Gomer bat Diblaim geheiratet und seinen drei Kindern symbolische Namen gegeben habe. Nach Kap. 3 kauft er wiederum auf Jahwe's Befehl die ehebrecherische Frau zurück und legt ihr für geraume Zeit strenge Absonderung und Enthaltsamkeit auf. Die Frage ist nun die, ob hier ein wirkliches Erlebnis des Propheten erzählt werde, oder ob es sich bloss um zwei Allegorieen für Israels Abfall, Bestrafung und zukünftige Wiederbegnadigung handle. Mir scheint nur die erste Seite der Alternative die richtige (so *Wellhausen, Kuenen, von Orelli, Cornill* u. a.); man muss sich dabei nur gegenwärtig halten, dass Kap. 1 und 3 uns enthüllen, in welchem Lichte sich dem Propheten nachträglich sein häusliches Erlebnis mit seiner Gattin darstellte, dass der Prophet nämlich erkannte, wie in diesen schlimmen Erfahrungen Jahwe ihm sein Wort offenbare. Ganz wie Jeremia (32, 8) sagt: „Als mir Chanamel einen Acker in Anatot zum Kauf anbot, nahm ich wahr, dass es Jahwe's Wort war.“ so lernt auch der Prophet in seinem häuslichen Unglück göttliche Offenbarung erkennen. Damit ist dann auch erklärt, wie Hosea als der erste dazu kommt, das Verhältnis Jahwe's zu Israel unter dem Bilde der Ehe darzustellen, und zugleich ein Einblick gestattet in die tiefe Auffassung, welche der Prophet von der Liebe Jahwe's zu seinem Volke hat.[1])

In Bezug auf den zweiten Punkt, auf die Integrität des Buches, ist die Einigkeit eine geringere; immerhin sind nur ganz wenige Teile des Buches beanstandet. *Wellhausen*, *Stade* und *Cornill* (vgl. auch *Oort* in der Theol. Tijdschrift, 1890, pag. 345 ff., 480 ff.) halten folgende von Juda handelnde Stücke für Interpolationen: Kap. 1, 7; 2, 1—3; 3, 4 („ohne König und ohne Fürst“); 3, 5 („ihren König David“); 4, 15ᵃ und vielleicht 8, 14, während *Kuenen* erklärt, sich von der Unächtheit dieser Stellen nicht haben überzeugen zu können. Mir scheint es indertat wahrscheinlich, dass hier das Zukunftsbild Jesajas in Hosea nachträglich eingedrungen sei und dass darum wirklich diese Stellen als Interpolationen anzusehen seien.

[1]) Ueber diesen Punkt, sowie über sämtliche kleine Propheten ist jetzt *Wellhausen* zu vergleichen: Skizzen und Vorarbeiten. Fünftes Heft. Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten. Berlin, 1892.

Joel, obschon auch *Reuss*, wenn zwar nur mit halbem Herzen, ihn noch an erster Stelle unter allen Propheten paradiren lässt, muss jetzt als eine der spätesten Prophetenschriften gelten. Eine andere Möglichkeit lässt sich trotz dem Widerspruche von *Delitzsch* und *von Orelli* nicht halten. Denn Jahwe rechtet nach Joel im Tale Josaphat mit den Heiden nicht etwa darüber, dass sie sein Volk besiegt oder ausgeplündert, sondern dass sie sein Volk *zerstreut* und sein Land *zerstückt* haben, und verheisst, dass in der glücklichen Endzeit das heilige Jerusalem von Fremden nicht mehr betreten werden soll. Schon dieses allein weist unweigerlich in die Zeiten nach der Zerstörung Jerusalems und des judäischen Staates durch Nebukadnezar. Ferner sind die Griechen in den Gesichtskreis getreten, während Assur und Chaldæa daraus verschwunden sind. Ebenso findet sich von Israel keine Spur, nur Juda und Jerusalem existiren allein. und zwar als heilige Tempelgemeinde mit der Priesterschaft an der Spitze. Auch besitzt Jerusalem wieder seine Mauern, so dass wir auch über Nehemia hinab zu gehen gezwungen sind. Für die gleiche Zeit sprechen auch die religiösen Anschauungen: Von einer Rüge der Sünden ist keine Rede, gleichwohl wird Busse gefordert, und zwar nicht solche mit dem äusserlichen Zerreissen der Kleider im Affekte, sondern die gemachte organisirte Busse mit Fasten, Weinen und Klagen. Ebenso ist das Opfer von der allerhöchsten Wichtigkeit, und zwar kennt er wohl das tägliche Tamidopfer, das er mit Mincha und Nesek im Auge hat. Über die Juden wird Gottes Geist ausgegossen und die Heiden werden vernichtet. Das Ganze erweist sich darum als eine apokalyptische Schilderung des Tages Jahwe's, an welchem die Juden bewahrt und reich gesegnet, die Heiden aber gerichtet werden. Endlich zeigt auch die Sprache die Merkmale der späteren Zeit (vgl. *Holzinger* in Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft, 1889, pag. 89—131). Man wird darum gut tun, wenn man die Entstehung Joel's nicht vor 400 v. Chr. ansetzt. [1])

Als der älteste Prophet, dessen Worte uns erhalten sind, stellt sich nun, da Joel diesen Platz nicht hat behaupten können, *Amos* von Thekoa dar, der selber seinen Unterschied gegenüber den Prophetenjüngern und den früheren Propheten hervorhebt und bezeugt, dass er von seinem Berufe weg durch Jahwe's Macht ergriffen in's Nordreich hinüber habe gehen müssen, um dort den Grossen und Vornehmen ihre Sünden vorzuhalten und den Untergang des Zehnstämmereichs und die Wegführung des Volkes durch die Assyrer zu verkünden. Als er bei der Vollführung des göttlichen Auftrags vom

[1]) *Adalbert Merx*, die Prophetie des Joel und ihre Ausleger. Halle, 1879.

israelitischen Heiligtum zu Bethel weggewiesen worden war, hat er die kurze Zusammenfassung seiner Reden niedergeschrieben, wie wir sie jetzt in seinem Büchlein besitzen. Darin treten uns die wichtigsten prophetischen Gedanken, die wir in der Folgezeit wiederfinden, schon deutlich und klar entgegen; er straft den Luxus der Vornehmen, ihre Sittenlosigkeit und gewalttätige Bedrückung und Ausbeutung der Armen und kündigt den Tag Jahwe's als einen Gerichtstag über das eigene Volk an. Es ist nicht zu zweifeln, dass er um 760 in Bethel erschienen ist, als Jerobeam II. über Israel herrschte.

Auch hier, wie bei Hosea, sind im Texte einige kleine Bestandteile als nicht von Amos herrührend in Anspruch genommen worden. Kap. 2. 4. 5 ist beanstandet, weil in diesen Versen ganz allgemeine Vorwürfe gegen Juda erhoben sind, die zudem im Stile mehr dem Deuteronomium als Amos verwandt sind. Noch sicherer ist es, dass Kap. 4, 13; 5, 8. 9 und 9, 5. 6 dem Buche ursprünglich fremd sind; denn es sind in denselben den Zusammenhang unterbrechende Epitheta Jahwe's zu erkennen, die schon eine deuterojesajanische Naturbetrachtung verraten, welche in alter Zeit nicht zu finden ist.[1])

So klein der Umfang des Orakels gegen Edom ist, das *Obadja* in den Mund gelegt wird, so wenig ist man sich über diesen Propheten recht klar. Stellte man die Prophetie früher in die älteste Zeit (*Caspari, C. P.*, Der Prophet Obadja, ausgelegt 1842), so ist man jetzt vielmehr geneigt, sie weit hinabzurücken, jedenfalls erst in der Zeit nach 536 entstanden zu denken. Die Frage ist sehr verwickelt, da sich in Jeremia, Kap. 49, zu den Versen 1—9 und 16 deutliche Parallelen finden und doch in Obadja der ursprünglichere Text geboten wird, sodass Obadja in den genannten Versen nicht von Jeremia abhängig gedacht werden kann. Wer Jeremia Kap. 49 für jeremianisch ansieht, muss einen Urobadja annehmen, der sowohl von Jeremia als von Obadja benutzt wurde. Einfacher ist die Lösung, wenn man Obadja für jung (nach 536) betrachtet, wie man nach dem Inhalt, der die durch Nebukadnezar erfolgte Katastrophe Jerusalems und doch wieder die Ansiedlung der Juden in Jerusalem zur Voraussetzung hat, ohne Frage gezwungen ist, und wenn man das in Jeremia Kap. 49 aufbehaltene Orakel gegen Edom als ein auf einer Nachbildung des vorliegenden Obadja beruhendes noch jüngeres Produkt ansieht. Man kommt ohnehin nicht mit der Annahme aus, dass der in Jer. 49 nachgebildete ursprüngliche Obadja nur die Verse Obadja 1—9 enthalten habe, da Jeremia 49, 12 auch die Kenntnis

[1]) Wahrscheinlich ist auch der Schluss des Buches erst von einem Spätern hinzugefügt.

von Obadja V. 16 verrät. Ob man aber einen vorexilischen Urobadja annimmt oder nicht, soviel bleibt sicher, dass der Ursprung des Ganzen, wie es jetzt in Obadja vorliegt, ein später ist.

Jona enthält eine midraschische Erzählung über einen Propheten, aber keine Prophetie. Treffend charakterisirt *Cornill* die Idee und Tendenz des Büchleins, wenn er sagt: „Es ist ein Protest gegen den giftigen Hochmut des Judentums nach Esra, welches darum scheel sieht, dass Gott so gütig ist, und welches seinen Glauben zu verlieren Gefahr läuft, weil Jahwe die Heiden nicht ausrottet und vertilgt, wie es die spätere Prophetie erhofft und verheissen hat. Dem gegenüber weist das Buch Jona in unnachahmlich ergreifender Weise darauf hin, dass Gott nicht bloss ein Gott der Juden, sondern auch der Heiden ist, dass er als Schöpfer und Herr der ganzen Welt auch gegen die ganze Welt von dem Gefühle der Liebe des Schöpfers zum Geschöpfe beseelt ist und dass eine derartige lieblose und selbstsüchtige Gesinnung, als deren Repräsentant mit voller Absicht gerade ein Prophet auftritt, den schärfsten Tadel Jahwes verdient." Das zur Situation nicht passende Gebet 2, 3—10 ist wahrscheinlich erst später in den Text eingefügt.

Zu den schwierigsten Problemen der prophetischen Literatur gehört das Buch des Propheten *Micha von Moreschet.* Darüber kann zwar kein Zweifel sein, dass der Prophet dieses Namens existirt hat; denn Jer. 26, 18 weist auf ein Wort Michas zurück. Aber die Frage ist, wieviel von dem unter seinem Namen überlieferten Stoffe wirklich auf Micha von Moreschet zurückgeht. Auf das Einzelne einzugehen ist hier kaum der Ort; es muss genügen, hier anzumerken, dass (vgl. jedoch *Ryssel* Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha, Leipzig 1887) die Ansicht mehr und mehr Boden gewinnt, nach welcher neben ächtem Gute sich auch nachexiliches findet. Zu letzteren werden folgende Stücke gerechnet 2, 12. 13; 4, 5—10; 5, 4. 5: 7, 7—20 und 4, 1—4. 11—14; 5, 1—3. 6—14 Was übrig bleibt, wird für den Propheten Micha festzuhalten sein, und zwar stammen K. 1—3 (ausgenommen 2, 12 f.) aus der Zeit Achas' und K. 6, 1 bis 7, 6 aus der Zeit Manasses.

Nahum's Orakel über Ninive ist von niemand in seiner Einheit angefochten, und die Zeit seiner Abfassung ist, wenn auch nicht auf Jahr und Tag, so doch für eine wohlabgegrenzte Periode sicher zu bestimmen. Denn die Plünderung des ägyptischen Theben, auf welche Nahum zurückweist (3, 6—8), erfolgte zweimal durch die Assyrer in dem Jahrzehnt 670—660, und die Eroberung und der Sturz von Ninive, welche der Prophet vorausgesagt, trafen ein 606. Somit ist innerhalb der Jahre 660—606 diese Unglücksverheissung

über Ninive vom Propheten gegeben worden. Nicht unwahrscheinlich ist es, dass schon *vor* 624 dies Orakel entstanden ist, als Kyaxares von Medien den ersten Angriff auf Assur machte.

Habakkuk kennt bereits den definitiven Sieger über Assur und auch den Sieg Nebukadnezars über die Aegypter bei Karkemisch im Jahre 605. Kurz nach diesem Datum muss 1, 1 bis 2, 8 entstanden sein. Dagegen gehört 2, 9—20 wahrscheinlich einer viel spätern Periode an und hat als Weiterspinnung des in 2, 6b—8 angeschlagenen Themas zu gelten. Kap. 3 endlich ist ein späterer Psalm, der ebensowenig, wie 2, 6b—8 von Habakkuk herstammt.[1])

Auch *Zephanja's* Buch ist nicht unbeanstandet geblieben. Mit Recht hat wohl *Stade* manche deuterojesajanisch klingende Einschübe darin gefunden; gegen die Abtrennung fast der ganzen zwei letzten Kapitel als exilischer oder nachexilischer Stücke durch *Schwally* glaubt aber *Cornill* noch die Position Stades halten zu können. Was dem Propheten Zephanja sicher zukommt, stammt aus der Zeit, die der Reform Josias vorangeht, Zephanja ist ein älterer Zeitgenosse Jeremias und als Datum seiner prophetischen Worte ist etwa 630 anzunehmen.

Ganz genau ist *Haggai's* Zeit zu fixieren, er hat nach Esra, 5, 1 und auch nach den Angaben seines Buches im Jahre 520 mit seinem jüngeren Zeitgenossen Sacharja den Anstoss dazu gegeben, dass endlich der Tempelbau in Angriff genommen wurde, und für die Zeit nach Vollendung des Baues die herrliche Herbeiführung des messianischen Reiches mit dem Davididen Serubbabel an der Spitze in Aussicht gestellt. Das Büchlein umfasst seine Reden und die Berichte über die Erfolge seiner Wirksamseit in den Tagen von September bis Dezember 520.

In die gleiche Zeit ungefähr (November 520 bis Dezember 518) fallen die acht ersten Kapitel des Buches *Sacharja*, die durch Wort und Gesicht zur Treue gegen Jahwe und zum Glauben an seine Verheissungen mahnen und die glückliche Folgezeit schildern, welche die Vollendung des Tempels herbeiführt (vgl. *Marti*, der Prophet Sacharja, der Zeitgenosse Serubbabels. Freiburg i. B. 1892). Aber die Not der Erklärung beginnt mit Kapitel 9. Man meinte lange Zeit diese Kapitel unter zwei vorexilische Propheten verteilen zu müssen, so dass die Kapitel 9—11 einem Zeitgenossen Jesajas, 12—14 dagegen einem solchen Jeremias aus der Zeit nach Josia's Tod bei Megiddo zuzuschreiben seien. Doch diese Ansicht erweist

[1]) Zu vergleichen ist aber jetzt *K. Budde* „die Bücher Habakkuk und Sephanja" in Studien und Kritiken 1893, pag. 383—393, der auch den Grundbestand von 2,9—20 für Habakkuk festhalten will. — In Sephanja, was ich hier gleich anmerken will, hält Budde die Hauptmasse für gesichert (pag. 393—399).

sich mehr und mehr als durchaus unhaltbar. *Stade* (in Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Bd. I. und II.) hat in ausführlicher Darlegung wieder die Bahnen beschritten, welche schon Eichhorn, Gramberg und Vatke gewiesen hatten; er sucht nämlich den Beweis zu erbringen, dass Sach. 9—14 das Erzeugnis eines die alten Propheten reproduzierenden Schriftstellers sei, dass der Verfasser mehr Apokalyptiker als eigentlicher Prophet sei und dass wahrscheinlich die Entstehung dieser Kapitel in die Zeit der Diadochenkämpfe falle (c. 280 v. Chr.). Die neuesten Untersuchungen haben Stade im allgemeinen Recht gegeben, so *Stärk* (Komposition und Abfassungszeit von Zacharja 9—14, Halle 1891) und besonders auch *Rubinkam* (The second part of the Book of Zechariah with special reference to the time of its origin, Basel 1892). Letzterer geht in seiner hübschen Darlegung auch auf den Gedankeninhalt der Kapitel sorgfältig ein und versucht eine genauere Fixirung ihrer Entstehungszeit. Dabei wird er am wenigsten darin auf Nachfolger zu rechnen haben, dass er den Anfang von Kap. 9 (v. 1—10) wie Eichhorn auf Alexanders des Grossen Zeit zurückführt und meint, der grosse Eroberer habe in dem Propheten das Gegenbild eines friedlichen Messias erweckt. Dagegen sind aller Beachtung wert seine weiteren Darlegungen, dass alle übrigen Teile in Deuterosacharja in die Zeit der makkabäischen Wirren gehören. Dass nach dem Inhalt, sowie auch nach der ganzen Haltung diese Kapitel der Situation des zweiten Jahrhunderts entsprechen, ist meines Erachtens höchst wahrscheinlich gemacht.

Das letzte Buch unter den kleinen Propheten trägt den Namen *Maleachi,* aber derselbe ist wahrscheinlich kein Eigenname, sondern aus Missverständnis der Stelle 3, 1, wo Mal'aki = „mein Bote“ ist, entstanden. Die ursprünglich wohl namenlos überlieferte Schrift stammt aus den frommen und strengen Kreisen, die schon vor Ankunft Esra's an dem Treiben der Grossen in Jerusalem Anstoss nahmen, und namentlich ihre Geringschätzung der Opfer und ihre ausländischen Heiraten als eine schwere Gottlosigkeit empfanden. Das Buch fällt somit vor 458, und zwar wohl nicht allzulange vorher, also in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts v. Chr.

Das Buch *Daniel* ist, obschon es kein eigentliches Prophetenbuch ist, hier doch am ehesten zu besprechen. Denn ähnliche apokalyptische Stücke sind in der sonstigen prophetischen Literatur nicht selten, ich darf nur an Jes. 24—27 oder an Sacharja K. 9—14 erinnern. Zwar tritt im Buche Daniel nun die Form der eigentlichen Apokalyptik auf, die einen Seher aus vergangenen Tagen den Verlauf der Geschichte in verhüllter Weise offenbaren lässt.

Die Fragen, um welche es sich bei Daniel handelt, sind die nach der *Einheit* und der *Abfassungszeit* des Buches. Die Einheit wird von *Strack* und *Meinhold* bestritten, welche annehmen, dass dem letzten Verfasser des Ganzen Kap. 2—6 als aramäisches Buch von Danielgeschichten aus der Zeit Alexanders des Grossen vorgelegen habe. Aber diese Annahme ist nicht haltbar; denn das ganze Buch weist in allen Teilen eine einheitliche Auffassung auf, und dieselbe Anschauung von der Geschichte erscheint in Kap. 2—6, wie in den übrigen Kapiteln. Zudem wäre Kap. 2 kein rechter Anfang und in Kap. 2—6 finden sich so offenbare Parallelen zu den folgenden Kapiteln, dass auf die Einheit des Verfassers zu schliessen ist. Somit ist die Abfassungszeit des *Ganzen* zu ermitteln und als solche ist mit aller Bestimmtheit das Jahr 165/4 (Cornill sagt Dec. 165—Juni 164) anzugeben. Eine andere Zeit als diese ist rein unmöglich; die Gründe anzuführen ist eigentlich fast unnötig. Entscheidend ist dabei, dass der Verfasser nur die Geschichte der 165 v. Chr. unmittelbar voranliegenden Zeiten genau kennt, während einerseits alle Kenntnis der Zukunft mit diesem Datum jäh abbricht und andrerseits für die weiter zurückliegende Vergangenheit von Alexander dem Grossen bis hin zu Nebukadnezar die Angaben des Buches so aller Geschichte zuwiderlaufen, dass hier nur ungenügende Kunde durch unrichtige Tradition diese Unkenntnis verständlich macht und das eigene Erleben irgend eines Ereignisses jener Tage gänzlich ausschliesst. Wie könnte z. B. der Verfasser ein Zeitgenosse von Nebukadnezar und Cyrus gewesen sein, der folgendes über ihre Geschichte zu erzählen weiss! *Einmal* soll nach Nebukadnezar dessen Sohn Belsazzar die babylonische Herrschaft übernommen haben. Nun aber ist es nicht nur durch anderwärtige Nachrichten, sondern auch durch die Bibel verbürgt, dass auf Nebukadnezar Evilmerodach folgte. Dieser Evilmerodach war zwar der Sohn Nebukadnezars, aber nicht der letzte König über Babylon; es folgte auf ihn noch eine Reihe von babylonischen Herrschern und der letzte von ihnen war nicht Belsazzar, sondern Naboned. Aus den Keilinschriften ist ein Sohn dieses letzten Königs mit Namen Belsazzar bekannt, der, wie er nicht Nebukadnezars Sohn war, niemals zur Regierung gelangte, jedenfalls aber, wenn er eine kurze Regentschaft geführt haben sollte, nicht mehrere Jahre, wie das Buch Daniel von seinem Belsazzar annimmt, Herrscher über das babylonische Reich war. *Dann* soll auf die babylonische Herrschaft ein medisches Reich unter einem König Darius gefolgt sein. Aber Darius ist ein durchaus persischer Name, und der Perser Cyrus und nicht ein Meder Darius hat die Erbschaft des babylonischen Reiches übernommen. Ebenso unmöglich kann der Verfasser während der persischen Herrschaft

oder unmittelbar nachher gelebt haben, denn er berechnet die Zahl der persischen Könige nur auf vier.

Diese Unsicherheit und Ungenauigkeit nimmt umsomehr ab, je näher die Apokalypse dem zweiten Jahrhundert kommt. Von Alexander und den Diadochen zeigt sie eine schon viel bessere Kenntnis und über die Kriegszüge der Könige von Aegypten und von Syrien giebt sie so genaue Aufschlüsse, dass man in ihr die einzelnen Ereignisse genau verfolgen kann. Am meisten trifft dies wieder bei der Bedrückung der Juden durch Antiochus Epiphanes zu, dessen Tod in nächster Zukunft erwartet wird, worauf dann der Anbruch des messianischen Reiches erfolgen soll. Die ersten Erfolge der Makkabäer sind bereits erwähnt und die Tempelweihe vom 25. Kislew (im December) 165 ist erlebt. Antiochus stirbt im Winter 164, somit ist zwischen diesen beiden Zeitpunkten das Buch Daniel geschrieben. Die 70 Jahrwochen nehmen nach des Verfassers Berechnung ihr Ende im Jahre 164. Ist auch die Chronologie des Buches nicht ganz genau, da von der Zerstörung Jerusalems bis zum Anbruch der messianischen Zeit (von 586 bis 164) nicht 490, sondern nur 420 Jahre verflossen, so hat das nicht viel auf sich, denn ähnliche Verrechnungen sind andern Schriftstellern jener Zeit ebenfalls begegnet.

Zu diesen Gründen, die vollkommen genügen könnten, kommen auch noch biblisch-theologische; die Anschauung ist nicht die eines Deuterojesaja, sondern einer viel späteren Zeit: Fasten, Almosen, Enthaltung von Fleisch und Wein im Umgang mit Heiden sind Zeichen der Frömmigkeit. Der Verfasser kennt eine ausgebildete Engellehre und erwartet die Auferstehung der Individuen. Nur nebenbei erwähne ich auch das Vorkommen von persischen und griechischen Wörtern. Es bleibt keine andere Möglichkeit: Daniel ist das Werk eines frommen Juden aus der Zeit der Verfolgung durch Antiochus Epiphanes, als die ersten Erfolge der makkabäischen Erhebung sich gezeigt hatten. Der Sprachenwechsel, dass aramäische Stücke von hebräischen umrahmt sind, hat für diese Zeit nichts zu bedeuten, da offenbar beide verstanden wurden. Sicher ist auf alle Fälle, dass das Aramäische des Buches Daniel nie im Osten gesprochen wurde, am allerwenigsten von den Chaldäern, sondern dass es durchaus das palästinensische Aramäisch des Westens ist.[1]

---

[1]) Einen brauchbaren Kommentar zum Buche Daniel hat *A. A. Bevan* veröffentlicht: A Short Commentary on the Book of Daniel for the Use of Students. Cambridge 1892.

V.

Bei unserm Gang durch die Schriften des Alten Testamentes bleiben uns noch die *poetischen* Schriften zu besprechen übrig. Die Ansichten über dieselben haben nicht weniger Wandlungen erlitten, als die über die Thora und über die Propheten. Dies gilt namentlich vom *Psalter*. War man früher geneigt, den Beweis dafür zu verlangen, dass ein Psalm nicht von David sein könne, so kann man jetzt sagen, dass man von vornherein vielmehr alle Psalmen eher als nicht-davidisch ansieht, ja, dass man die im Psalter vereinigten Lieder, wenn nicht mit starken Gründen das Gegenteil erwiesen wird, für nachexilisch betrachtet, weil man den Psalter für das Liederbuch der Gemeinde des *zweiten* Tempels halten muss.

Diese Einsicht wurde angebahnt, als man nach genauer Quellenscheidung in den historischen Büchern das ursprüngliche Bild Davids sich entwerfen konnte, demgemäss man dem gefeierten König aus Juda den Ruhmeskranz eines levitischen Sängers, welchen die Chronik ihm um das Haupt windet, hat absprechen müssen. Zudem zeigte ja das Trauerlied auf Saul und Jonathan so wenig, wie die Totenklage um Abner, den König als religiösen Sänger und als erfüllt von den Gedanken, welche die „davidischen" Psalmen erwarten liessen.

Die Aufmerksamkeit, die man daher den Psalmenüberschriften zu widmen gezwungen war, führte nun ihrerseits zu dem Ergebnis, dass diese Überschriften textkritisch gar nicht feststehen, dass z. B. die LXX ganz bedeutend von dem masorethischen Texte abweicht. Also sind dieselben nichts, was den Psalmen ursprünglich zukommt, sondern durchaus spätere Zuthat. Dies Urteil konnte durch die Beobachtung nur bestätigt werden, dass die ausführlicheren Angaben in den Überschriften fast wörtlich in den Büchern Samuelis wieder zu finden sind. In den Überschriften spricht sich daher lediglich das Urteil der Sammler aus und in der Verschiedenheit, welche vorliegt, offenbart sich das Schwanken in ihrem Urteil. Somit ist man darauf angewiesen, dasselbe zu thun, was die Sammler gethan haben, nämlich den Inhalt des Psalmes zuerst anzusehen und aus demselben eine Ermittlung der Entstehungszeit und des Verfassers zu versuchen.

Gegenwärtig herrscht nun, wie gesagt, die Ansicht, dass die Psalmen entschieden nachexilisch sind. Wer noch ein vorexilisches Erbe darin namhaft zu machen sucht, ist auf ganz kleine Stücke und unsichere Punkte angewiesen. In den durchwegs vorexilischen Büchern des Alten Testamentes findet man nichts ähnliches; man darf sich nicht auf das Lied der Hanna berufen I. Samuel 2,1—10, das sehr wohl eingeschoben sein kann. und wie II. Samuel 22;

Jesaja 12; 26; 38,10—20; Jona 2,3—10; Habakkuk 3 nachexilisch sein wird. Vom Psalmenstil findet man erst in der Chronik sichere Spuren. Gleicherweise ist auch die Sprache durchaus nicht alt, und die religiöse Überzeugung, die sich in den Psalmen ausspricht, passt nicht in die vorexilische Zeit, so sicher es auch ist, dass schon der altisraelitische Kultus die musikalische Mitwirkung kannte und dass David die musischen Künste übte (Am. 5,23; 6,5). In den Psalmen pflanzte sich die Frömmigkeit der Propheten fort, die sich neben der Gesetzesfrömmigkeit des Judaismus und der Schriftgelehrten erhielt.

Die Sammluug des Psalters erfolgte nach und nach, das zeigt die Verschiedenheit der fünf Bücher, in welche er abgeteilt ist: denn das erste, vierte und fünfte zieht den Gottesnamen Jahwe, das zweite und dritte dagegen Elohim vor. Obendrein haben einzelne Stücke doppelte Aufnahme gefunden, so ist Psalm 14 = 53; 40, 14—18 = 70 und 108 = 57, 8—12 + 60, 7—14. Begonnen ist die Sammlung der Psalmen oder doch die Psalmendichtung vor der Entstehung der Chronik, also allerspätestens im 4. Jahrhundert, abgeschlossen aber jedenfalls erst nach der Zeit der Makkabäer, da sich sicher, wie schon Theodor von Mopsvestia erkannte, makkabäische Psalmen im Psalter vorfinden.

Das wichtigste, worum es sich handelt, ist die Untersuchung der Psalmen auf ihren religiösen Gehalt: danach wird sich am ehesten annähernd die Zeit ihrer Entstehung feststellen lassen. Von hoher Bedeutung ist in dieser Hinsicht *Cheyne's* Buch: The origin and religious contents of the Psalter in the light of Old Testament criticime and the history of religions. London 1891. Er untersucht die Psalmen in Gruppen und kommt schliesslich zu dem Ergebnis, dass vielleicht mit Ausnahme von einzelnen Wendungen und Sätzen und von Ps. 18 (vielleicht aus Josias Zeit) alle Psalmen erst nachexilischer Herkunft seien und dass in Bezug auf die Redaction drei Hauptstufen zu unterscheiden sind: 1) ein Psalter aus griechischer Zeit, 2) eine Psalmensammlung auch noch aus vormakkabäischer Zeit und endlich 3) das Gesangbuch Simons und seiner Freunde. Zu vergleichen ist über dies Buch Cheyne's *Kautzsch's* Anzeige (in den Studien und Kritiken 1892), der etwas conservativer ist und meint, an vorexilischen Psalmen eher festhalten zu können.[1] Fast gleichzeitig mit Cheyne hat *Rahlfs* die Psalmengruppe untersucht, in welcher ʿAnî und ʿAnaw vorkommt. er ist dabei aber zu kaum richtigen Resultaten über deren Abkunft gelangt, wenn er

[1] In erhöhtem Masse gilt dies von *Frdr. Baethgen*, die Psalmen übersetzt und erklärt. Göttingen 1892.

die Psalmen 22, 25, 31, 34, 35, 38, 40, 69, 71, 102, 109 für das Ende der exilischen und den Anfang der nachexilischen Zeit in Anspruch nimmt. Viel wichtiger und richtiger ist seine sprachliche Erörterung über ʿAnî und ʿAnaw. (Vrgl. *Alfred Rahlfs*, ʿAnî und ʿAnaw in den Psalmen, Göttingen 1892.)

Endlich muss noch in Bezug auf die Psalmen der wichtige Streit erwähnt werden, welcher sich über die sogenannte Personificationstheorie, d. h. über die Annahme erhoben hat, dass in den meisten Psalmen nicht eigentlich ein Individuum, sondern die fromme Gemeinde das redende Subjekt sei. Diese Theorie, wonach also das „Ich" der Psalmen kollektiv zu fassen ist, hat bereits in der alten Synagoge, bei den Kirchenvätern, den mittelalterlichen jüdischen und auch bei nachreformatorischen christlichen Exegeten ihre Vertreter gefunden. Aus unserm Jahrhundert ist nur an Hengstenberg, Olshausen und Reuss zu erinnern. Konsequent durchgeführt und neu und umfassend verteidigt ist die Theorie von *R. Smend* (Über das Ich der Psalmen in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1888, pag. 49—147.) Gegen Smend hat sich in der gleichen Zeitschrift (1889, pag. 131 ff.) *Schuurmans-Stekhoven* gewendet, der die Thesen verteidigt, dass die Psalmen für den Gebrauch der Gemeinde fertig *gemacht* worden sind und dass manches Lied individuellen Ausdrucks durch Hinzufügungen, Verschmelzungen und Abänderungen für die Gemeinde brauchbar *geworden* ist. *Cheyne* scheint mir hier die richtige Ansicht zu haben, wenn er sagt, dass die Personificationstheorie keine grössere Schwierigkeit biete, als der Knecht Jahwes im Deuterojesaja, wenn er aber auch davor warnt, die Kollektivbedeutung bis zur Leugnung jeder persönlichen Beziehung des Ichs im ganzen Psalter zu übertreiben, es rede eben oft das Individium, das sich aber nicht alleinstehend wisse, sondern instinktiv seine persönlichen Freuden und Schmerzen mit denen der frommen Gemeinde eng verbunden denke.

Über die *Proverbien* gehen die Meinungen weit auseinander. *Strack* in seinem 1888 herausgegebenen Commentar giebt folgendes Bild von der vermutlichen Entstehung des Spruchbuches: „In der guten Königszeit, vielleicht schon unter Josaphat, sammelte ein gottesfürchtiger, bejahrter, israelitischer Weiser zu Nutz und Frommen der Unerwachsenen und überhaupt der Unerfahrenen seines Volkes eine reiche Lese für seinen Zweck geeigneter Sprüche Salomos (Cap. 10—22,16), als des Mannes, der durch den Glanz seiner Stellung und noch mehr durch den Ruhm seiner Weisheit, als Autorität angeführt zu werden, hervorragend geeignet war. Zur Erhöhung des Eindrucks schickte er dieser Sammlung eine längere, an die Jugend gerichtete Einleitung ermahnenden Inhalts (Cap. 1—9) voran. Wahr-

scheinlich in der Absicht, zu zeigen, dass ebenso wie er selbst auch die andern Weisen des Volkes sich geäussert haben, fügte er anhangsweise (22,17—24,22) eine Reihe von Sprüchen anderer Weisen hinzu. Eine von Hiskia eingesetzte Kommission brachte eine zweite Lese von Sprüchen Salomos zustande (25—29). Ein Späterer hängte diese zweite Lese an das ältere Spruchbuch, doch so, dass er vorher noch eine zweite kleine Sammlung von Sprüchen Weiser (24,23—34) folgen liess, wohl um diese Sprüche, die, vereinzelt bleibend, leicht in Vergessenheit geraten konnten, für die Zukunft zu erhalten.“ Dazu kommen nach Strack noch die drei Nachträge: Kapitel 30, das wahrscheinlich aus der Zeit zwischen Hiskia und Josia stammt, 31,1—9 ein Stück, das undatierbar ist, und 31,10—31, welche Verse wohl in die Zeit Hiskias fallen.

Richtiger scheint mir *Cornill's* Auffassung zu sein, der diese Produkte der *Kunst*poesie, wie sie auch Delitzsch treffend charakterisiert und von volkstümlichen Sprichwörtern wie 1 Sam. 24,14 unterscheidet, nicht zu den 3000 Sprüchen Salomos rechnet, sondern sie frühestens in die zweite Hälfte der persischen Zeit setzt, wenn er schon das Vorhandensein eines vorexilischen Erbes an Sprüchwörtern nicht in Abrede stellen will. Für das Ganze muss er jene Zeit festhalten, weil die „Richtung des Israelitischen auf das Humane, des Jahwetums auf das Gemeinreligiöse, des Gesetzes auf das Gemeinsittliche“ (Delitzsch) nicht Charakteristikum der vorexilischen Zeit ist, und weil die geistige Verwandtschaft mit den Sprüchen des Siraciden nicht eine Reihe von Jahrhunderten zwischen beiden einschalten lässt. „Alle die Kämpfe, welche die prophetische Periode erschütterten und beherrschten, sind durchgerungen; Prophetie und Gesetz 28, 4—9; 29,18 liegen abgeschlossen hinter dem Spruchbuche, welches auf der ganzen reinen Höhe der durch jene Mächte erreichten religiösen und sittlichen Anschauungen stehend das Gold der Prophetie und des Gesetzes in Scheidemünze ausprägt“ (Cornill pag. 224). Das Buch lehrt die „Weisheit im hebräischen Sinn, welche die Gottesfurcht zu ihrem Prinzip hat.“ In diese Periode reihen auch *Reuss* (Gesch. des A. T. [2] § 398 u. 399) und *Stade* (Gesch. des V. Isr. II pag. 216) die Proverbien ein.

Nicht besser steht es mit der Einigkeit in den Ansichten über das Buch *Hiob*, das „die Krone der hebräischen Weisheitsschriften ausmacht und eine Theodicee versucht, um den Frommen angesichts der vielen Leiden und unbegreiflichen Ungerechtigkeiten, die ihm nicht erspart sind, im Glauben an einen allmächtigen und gerechten Gott zu erhalten.“ Fasst man dieses Problem in der bestimmten Weise, wie es im Buche gestellt ist, so kann man nicht mehr an eine Abfassung zur Zeit Moses, Jesajas oder Manasses denken, ja

die ganze Zeit bis zum Exil ist ausgeschlossen. Denn mit aller Bestimmtheit lässt sich behaupten, dass dies Problem erst dann zu einer so ernsten Frage werden konnte, als Ezechiel festgestellt hatte, jeder habe nur um seiner Sünde willen zu leiden und ein unverschuldetes Leiden könne es nicht geben. Das ist es, was die Freunde Hiobs betonen, und über diese Behauptung, die sich durch die Erfahrung als unwahr herausstellt, hinauszukommen, ist das Ringen des Dichters. Noch manches andere weist über das Exil hinab, z. B. die theologische Verwertung der Wunder der Natur, die erst in Deuterojesaja ihren Anfang nimmt und bei Hiob in ausgiebigster Weise geübt wird. Aber auch jünger als Sacharja muss Hiob sein, denn der Satan, der bei Sacharja erst in die himmlische Versammlung eingeführt wird, erscheint bei Hiob als ein ständiges Mitglied derselben (vgl. *meine* Abhandlung: „Der Ursprung des Satans" in Studien und Kritiken, 1892, Heft 2). Ob man dann wirklich noch über Esra hinabgehen müsse, ist nicht mit der gleichen Sicherheit zu entscheiden, wie, dass Hiob nachexilisch ist.

Eine besondere Besprechung verdient noch die Ächtheit der Reden *Elihus* c. 32—37, der weder in Prolog noch Epilog genannt ist. Fast allgemein sind dieselben für unächt gehalten, so von *Fr. Delitzsch* und selbst von *Wilhelm Volck* (Das Buch Hiob, Nördlingen 1889), ebenso von *Reuss* (Hiob, Braunschweig 1888), und *Hoffmann* (Hiob nach Joh. Georg Ernst Hoffmann, Kiel 1891), der noch sonstige gewagte Veränderungen annimmt. Mit Nachdruck tritt nun aber nach dem Vorgange von *Budde* für deren Ächtheit *Cornill* ein, indem er sagt, dass diese Reden allein eine Lösung des Problems geben, das sonst dem Buche fehle, weil Jahwe nicht überzeuge, wo er am Schluss auftrete, sondern „betäube und überwältige". Hören wir, was Cornill über die Lösung sagt: „Elihu weist darauf hin, über den vereinzelten Fällen von scheinbarer Ungerechtigkeit nicht die Liebe und vorsorgliche Weisheit Gottes zu übersehen, welche sich in dem regelmässigen Weltlaufe ausspricht. Wenn Gott den Menschen nicht erhört, so geschieht dies nicht etwa, weil Gott nicht hören will oder kann, sondern weil der Mensch ihn nicht in der richtigen Weise anruft. Vor allem aber gibt Elihu eine teleologische Erklärung des Leidens des Gerechten, indem er in demselben ein Erziehungsmittel in Gottes Hand erkennt: das Leiden führt den Menschen zur Selbsterkenntnis und die Versuchung führt ihn zur Erkenntnis der auch in ihm schlummernden Sünde, die vielleicht nur noch keine Gelegenheit hatte, sich zu bethätigen, und dieser Grundgedanke der Elihureden liegt schon angedeutet in den Worten des Satan im Prolog 1,9—11; 2,4—5. Verkennt der Mensch diesen erziehlichen Charakter des Leidens, so begeht er eine schwere Sünde

und wird mit Recht von Gott gestraft: erkennt er ihn aber und nimmt es sich zu Herzen, so wird das Leiden für ihn eine Quelle unendlichen Segens, die höchste Bethätigung der göttlichen Liebe ihm gegenüber. Es gab keine grossartigere und trostreichere Lösung, als gerade im Leiden die höchste Bethätigung der göttlichen Liebe zu erkennen. Mit den Elihureden wird dem ganzen Buche das Herz ausgerissen, und es bleibt ein Leib übrig, dessen Formschönheit man anstaunen und bewundern kann, dem aber die lebendige und belebende Seele fehlt, zu dem wir nicht in ein persönliches Herzensverhältniss treten können" (Einleitung pag. 231 f.). Um die etwas befremdliche Art der Einführung der Elihureden, die Nichterwähnung Elihus im Prolog und Epilog, sowie vorhandene Dubletten zu erklären, nimmt Cornill mit Merx an, dass der Verfasser verhindert gewesen sei, die letzte Feile an sein Werk zu legen.[1]) Nach alledem könnte Ezechiel (14,14 und 20), der einen Mann, Namens Hiob nennt, unser Gedicht nicht kennen; aber aus seiner Erwähnung geht hervor, dass man damals von der wunderbaren Rettung eines gerechten Hiob wusste. Wieviel von dieser alten Erzählung der Dichter in sein Werk aufgenommen hat, lässt sich nicht mehr feststellen.

Das *Hohe Lied* ist, trotzdem es noch vielfach als zur Zeit, da Thirza noch Residenz von Israel war, also vor 920 v. Chr. verfasst gilt (so *Oettli*, Das Hohelied, Nördlingen 1889, *Bruston*, La Sulammite, Paris 1891 und *Stickel*, Das Hohelied, Berlin 1888), schon durch die Sprache als viel spätern Datums gekennzeichnet. Das beweisen das persische Wort pardes und das griechische appirjôn [= φορεῖον], sowie die dem Mischnischen nahekommenden Spracheigentümlichkeiten überhaupt. Salomo und Thirza sind wie der Wagen des Pharao und der Davidsturm nur poetische Staffage und dichterische Einkleidung.

Ebenso ist sicher, dass von jeder uneigentlichen Deutung abzusehen ist, von allegorischer wie von mystisch-geistiger, von typisch-messianischer wie von zeitgeschichtlich politischer. Der Inhalt ist, wie Herder sagt, Liebe, menschliche Liebe von Anfang bis zu Ende. Aber menschliche Gefühle sind es, die nicht von lasterhafter Lüsternheit verkehrt sind. Um wahre treue Liebe handelt es sich, die stark ist wie der Tod und fest wie das Grab, die eine Gottesflamme ist, die keine Wasserfluten zu löschen vermögen.

---

[1]) Ob diese Rettung der Reden Elihu's Anklang finden wird, ist zu bezweifeln. *Siegfried* in seiner kritischen Ausgabe des Buches Hiob lässt sie als spätere Zufügung erst nach Schluss der Wiedergabe des Übrigen abdrucken (The Sacred Books of the Old Testament. Part 17. 1893).

Auch aller gesuchten Erklärungen der Kunstform wird man sich zu entschlagen haben, man wird darin kein Drama finden dürfen, sondern einfache Hochzeitslieder mit Wechselgesang, wie sie noch jetzt in Syrien bei der Hochzeit gesungen werden (vgl. *Wetzstein*, die syrische Dreschtafel in Bastiau's Zeitschrift für Ethnologie 1873 S. 270 ff. und *Riehm*, Handwörterbuch des biblischen Altertums pag. 338). Darum ist jedenfalls *Stickels* Versuch, eigentlich zwei Dramen neben einander im Hohen Liede aufzuzeigen, noch verfehlter als die sonstigen Versuche, ein Drama, worin Salomo und die Hoffrauen auftreten, herauszukonstruieren. Am einfachsten ist *D. Castelli's* Auffassung, der von einem Drama nichts wissen will und sozusagen nur zwei Personen abwechselnd reden lässt: die Sulammitin und den Hirten, aber dies nur zustande bringt dadurch, dass er 8,11. 12 zwischen 1, V. 6 und V. 7 und 8,13. 14 zwischen 5, V. 1 und V. 2 versetzt. (Il Cantico dei Cantici, Firenze 1892). Wie angedeutet wurde, wird man darin viel eher die Lieder zu sehen haben, die bei der Hochzeit in der sogenannten „Königswoche“ gesungen wurden.

Die *Klagelieder* über die Zerstörung Jerusalems rühren nicht von einer Hand her. Die ältesten, Capitel 2 und 4, die denselben Verfasser haben können, sind schon entschieden nachezechielisch, Capitel 1 und 5 können auch von einer Hand stammen und Capitel 3 hat die Absicht, aus der Situation Jeremias heraus über Jerusalem zu klagen. Wahrscheinlich hat der Verfasser dieses 3. Capitels die Capitel gesammelt und den Anstoss gegeben, dass Chronik (II. 35,25) und LXX (Threni 1,1) zu der Ansicht kamen, die Klagelieder rührten von Jeremia her. Demnach sind die Klagelieder zwischen 560 und 300 entstanden. Die Form betreffend ist zu bemerken, dass alle 5 Capitel das „elegische Schema“ innehalten, d. h. dass ein Stichos aus zwei Gliedern besteht, von denen das zweite etwas kürzer ist als das erste, und ferner, dass mit Ausnahme des 5. Capitels eine alphabetische Anordnung beobachtet ist. [1])

Das Buch *Koheleth* liefert auf induktivem Wege den Beweis für die Eitelkeit alles Irdischen, namentlich bestreitet es die Hoffnung auf eine Vergeltung, sei es auf der Erde oder in Scheol. Darum hält der Verfasser es für die höchste Lebensweisheit, da alles ja Zufall sei, sich zu freuen in seiner Jugend und guter Dinge zu sein, wo der Tag es bietet, aber auch das Böse geduldig hinzu-

[1]) *Löhr*, die Klagelieder des Jeremias, erklärt, Göttingen 1891, ist einverstanden, dass keines derselben vom Propheten herrühre, dagegen hält er dafür, dass Capitel 2—4 unter der Gola in Babylon auf die Nachricht von Jeremias Tod entstanden seien und dass dazu Capitel 1 und 5 einen Zusatz darstellen, der beigefügt wurde, um die Klagelieder zur gottesdienstlichen Benutzung im zweiten Tempel brauchbar zu machen.

nehmen und zu ertragen. und bei alledem des Gerichtes Gottes eingedenk zu sein. So pessimistisch somit die Stimmung des Verfassers ist, zu völliger Leugnung Gottes und der sittlichen Weltordnung führt sie nicht. Diese Glaubenssätze werden doch auch von ihm noch für wahr gehalten, auch wenn sie bei ihm keine lebendige Kraft mehr für das Leben besitzen, und so fest ist immerhin noch der von ihm gerettete Schein der alttestamentlichen Frömmigkeit, dass es für ihn eine Leugnung Gottes, welche in der Consequenz seiner Anschauung läge, einfach nicht giebt. Behält man diese gleichsam entgegengesetzten Elemente, die doch nebeneinander sein können, im Auge, so wird man die seltsame Ungeschlossenheit der Anschauung des Verfassers nicht dadurch korrigieren wollen, dass man mit *Smend* (Kirchenblatt für die reformirte Schweiz 1889) einzelne Stellen, welche mit dem Pessimismus nicht völlig stimmen, aus dem Buche als später eingetragen ausscheidet. Die Annahme einer Beeinflussung durch griechische Philosophie ist kaum notwendig.

Entstanden ist das Buch, das von Tyrannei und Despotismus und dem Aufkommen nichtswürdiger Emporkömmlinge redet, in der Zeit der Kämpfe zwischen den Ptolemäern und Seleuciden, wahrscheinlich nach 204, also am Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr.

VI.

Statt einer Besprechung der alttestamentlichen Theologie, wobei die vierte Auflage der alttestamentlichen Theologie von *H. Schultz* (Göttingen 1889) hauptsächlich in Betracht käme[1]), und der alttestamentlichen Geschichte, wo neben dem Abriss *Wellhausen's* (in Skizzen und Vorarbeiten. Erstes Heft. Berlin 1884) *Stade* (Geschichte des Volkes Israel. 2 Bände. Berlin 1887 und 1888) und *Kittel* (Geschichte der Hebräer. 2 Halbbände. Gotha 1888 und 1892, nur die Geschichte bis zum Exil behandelnd) zu nennen sind, lasse ich lieber eine kurze Übersicht über den Gang der Entwicklung folgen und verweile mit ein paar Worten bei einigen wichtigen Punkten, die durch die neueren Arbeiten, besonders diejenigen von Wellhausen und Stade, in neues Licht gerückt sind.

Zweierlei ist von vornherein klar: *einmal* ist, nachdem von dem vorexilischen Altertum der uniformierende Schleier des Priesterkodex weggehoben und auch die deuteronomische Geschichtsbetrachtung als eine nachträglich von theologischen Gesichtspunkten aus angestellte abgelöst worden ist, erst Licht und Leben in jene wichtigen

[1]) Vor allem wäre jetzt noch die oben schon erwähnte alttestamentliche Religionsgeschichte von *Smend* zu berücksichtigen.

Zeiten der Bildung und des Bestandes des israelitischen Staatswesens gekommen; *dann* aber muss die vermeintlich tote Zeit des Judentums nach dem Exil vielmehr eine literarisch höchst regsame und von den verschiedensten Geistesrichtungen erfüllte Periode gewesen sein. Sieht man vor dem Exil den Jahwismus der Propheten entstehen und im Kampfe mit der alten Volksreligion siegen, so entfaltet sich der nachexilische Glauben in der maunigfaltigsten Weise und gehen von ihm verschiedenartige Strömungen aus. Wird so das Bild entschieden ein reicheres, lebendigeres und farbigeres, so ist andererseits wieder zuzugehen, dass in Bezug auf das graue Altertum die Geschichte ihr Nichtwissen eingestehen muss und dass einzelne Partieen der früheren Darstellungen jetzt als gänzlich verschwunden und nur zumteil durch ganz andere ersetzt erscheinen werden. Denn die eigentliche Geschichte kann höchstens und auch da nur mit aller möglichen Behutsamkeit bei der Befreiung aus Aegypten einsetzen, und die Erzählungen über die Patriarchen können nicht mehr als Geschichte gelten, sondern zeigen uns vielmehr das religiöse Denken und Leben der Zeiten nach der Ansiedlung des Volkes im Lande Kanaan bis in die Königszeit hinein.

Immerhin bleibt die religiöse Stufe der vorgeschichtlichen Zeit nicht ein gänzlich unbekanntes Gebiet; aber wir sind für ihre Erkenntnis rein auf die Rückschlüsse angewiesen, welche die bis in die spätere Zeit erhaltenen Rudimente der vorgeschichtlichen Religion an die Hand geben. Eine nicht unwichtige Bestätigung für diese Rückschlüsse wird auch durch die Vergleichung dessen gewonnen, was wir von andern semitischen Völkern wissen können. In dieser Hinsicht sind von der allergrössten Bedeutung die Arbeiten von *Wellhausen* (Reste arabischen Heidentums. Skizzen und Vorarbeiten, Drittes Heft. Berlin 1887), *W. Robertson Smith* (Kinship and Marriage in early Arabia. Cambridge 1885, und Lectures on the Religion of the Semites, first series, the fundamental institutions, Edinburgh 1889) und *Goldziher* (Muhammedanische Studien I. Halle a. S. 1889, Seite 229—263: Über Totenverehrung im Heidentum und im Islam), sowie die Darstellung der vorprophetischen Stufe der Religion von *Stade* in seiner Geschichte (I. Seite 358—518: Israels Glaube und Sitte in vorprophetischer Zeit) und *Schwally's* Buch: Das Leben nach dem Tode. Giessen 1892. Seite 5—74: Der alte Glaube.

Es hat, wie aus allen diesen Untersuchungen unzweifelhaft hervorgeht, einmal eine Stufe der Religion gegeben, wo man unter den Vorfahren des späteren Volkes Israel nichts von Jahwe wusste. Man sah in Bäumen und Quellen, überall, wo man Lebenskräfte erkannte, Dämonen, und so darf man wohl diese Stufe etwa *Poly-*

dämonismus oder *Animismus* nennen. Jedenfalls herrschte auch einmal eine Ahnenverehrung, von den Ahnen stammten ja die Geschlechter ab, die einen religiösen Verband bildeten. Beweis für die Ahnenverehrung sind nicht nur alle die Gebräuche bei Trauer und Bestattung, sondern auch die in Israel noch lange geübte Totenbeschwörung. Man kann im allgemeinen an der Tatsächlichkeit einer solchen frühern Stufe nicht zweifeln; aus dem Geisterglauben, der überall, wo er Leben fand, beseelte Wesen annahm, erklärt sich auch allein, wie es in Israel nie zu einer Mythologie kam, welche auf dem Boden des Polytheismus aufwächst, sondern dass sich nur an die Gräber der Heroen, an heilige Bäume und Quellen Heiligtums- und Heroensagen anknüpften. Es kann hier nicht auf einzelnes eingegangen werden, ich muss auf die genannten Bücher verweisen, darf aber nicht unterlassen, zu bemerken, wie in Israel selbst sich die Kunde davon erhielt, dass einst ein andrer Glaube bei den Vorfahren herrschte, da sie andere Götter verehrten (Jos. 24,2. Ez. 16,20).

Wann aber ist denn der Anfang der neuen Stufe anzusetzen? Der Glaube an *Jahwe* ist dem Volke von Mose gebracht. Die auf ägyptischen Boden übergetretenen hebräischen Stämme, die Rahelstämme, sassen dort in Gosen und östlich von ihnen befanden sich die Leastämme. Mose, ein Angehöriger der Leastämme, kam zu den stammverwandten Israeliten in Aegypten, regte unter ihnen das Verlangen nach Befreiung an, indem er die Erhebung zu leiten versprach und für die Unterstützung der Leastämme bürgte. Die Rettung gelang den Bemühungen Moses; die Israeliten wurden frei und vereinigten sich nun mit den übrigen Israeliten unter Mose's Führung. Die Vereinigung zu einem einheitlichen, die Einheit fühlenden Volke, erfolgte in der Gegend von *Kades*, und ganz natürlich gab sich dies kund in der Verehrung des einen Gottes, auf dessen Hilfe Mose hingewiesen hatte und der auch die Errettung aus Aegypten hatte gelingen lassen, des Gottes Jahwe, der nun der Gott des Volkes war und dessen Volk so Israel geworden war. Dieser historische Extract lässt sich wohl aus der vielgestaltigen und reichumrankten Überlieferung entnehmen (vgl. *Wellhausen*, die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des alten Testaments. Zweiter Druck. Mit Nachträgen. Berlin 1889, pag. 344.)

Es ist nicht unwichtig, dass man sich über diese Anfänge einigermassen Klarheit zu verschaffen sucht, weshalb ich hier auf dieselben noch weiter eingehe. Auch dort in Kades blieb Mose, welcher die Rettung aus Aegypten und die israelitische Eidgenossenschaft zustande gebracht hatte, der Fürsorger des Volkes; er erhält ihm Frieden und Ordnung im Namen des Volksgottes Jahwe.„ Die

Thora (Weisung) ist nur ein Teil seiner Thätigkeit und fliesst aus dem allgemeinen Beruf, dass er der Wärter des jungen Volkes ist und dasselbe gewissermassen auf die Beine setzen muss (Num. 11,12). Diese Thora ist nach Ex. 18 nichts andres als ein Ratschaffen, ein Expedieren (Befreien) aus den thatsächlich eingetretenen Verwicklungen und Verlegenheiten; indem er den Leuten in den bestimmten Fällen, die sie vor ihn bringen, Recht spricht und Bescheid erteilt, lehrt er sie den Weg, den sie gehen sollen. So ‚wird er der Anfänger der nach ihm in Priestern und Propheten fortlebenden Unterweisung Jahwe's". Das Werk Mose's an seinem Volke ist nicht ein abgeschlossenes System von Satzungen, es ist weit mehr, der Anfang einer Reihe unendlicher Wirkungen.

Von Kades gelangten die Israeliten auf dem weiten Umweg um das tote Meer nach Kanaan. Von Süden her einzudringen, mag versucht worden sein, aber die Versuche schlugen fehl. Denn die Eroberung auch der südlichsten Teile erfolgte nachmals von Norden aus, und erst nach und nach kam dieser Süden in Judas Besitz, als infolge von Davids Politik Kaleb und die übrigen Keniten, die im Negeb wohnten, völlig mit Juda verwuchsen. Israel ist also zunächst um das tote Meer herum ins Ostjordauland gezogen und zwar im Einverständnis mit Edom, Moab und Ammon, um die Amoriter dort zu verdrängen und darnieder zu halten. Diese Amoriter wurden von den Israeliten besiegt, und ihr Gebiet wurde nun zwischen Moab und Ammon nördlich vom Arnon vom Sieger besetzt. Dadurch, dass die Israeliten diese Aufgabe übernahmen, handelten sie nicht nur in eigenem Interesse, sondern ebenso in dem ihrer Stammverwandten. Dass die Moabiter und Ammoniter ihre Helfer wieder loszuwerden sich bestrebten, ist nicht zu verwundern.

Die religiöse Überzeugung in dieser Periode haben wir uns nicht allzutief zu denken: Jahwe ist der Gott Israels, d. h. die nationalen Angelegenheiten, innere wie äussere, stehen unter seiner Hut. Er ist daher der Gott des Rechtes und der Gerechtigkeit nach innen und aussen, der sich als den lebendigen Gott in der Geschichte und besonders im Kriege bezeugt. Das Volk war Jahwes Volk und das Hauptheiligtum Jahwes war bei der sogenannten Bundeslade.

Vom Ostjordanland aus erfolgte die Besitznahme des Westjordanlandes, und zwar geschah dies nicht auf einmal, sondern nach und nach in verschiedenen Zügen und mit verschiedenem Erfolg. Zuerst zog wohl Juda hinüber und bemächtigte sich des im Westen des toten Meeres gelegenen Landes; nachher nahm Joseph Ephraim mit Silo in Besitz. Aber dass die Kraft der Kanaaniter dadurch nicht vernichtet noch diese aus dem Lande vertrieben waren, zeigt

die nachmalige Besiegung der unter Sisera erfolgten kanaanitischen Coalition durch Debora in der Ebene Jesreel. Von da an war die Obmacht der Israeliten gesichert, auch wenn die Kanaaniter im Lande verblieben. Interessant sind auch die Aufschlüsse, welche die neuen Funde von Tell-Amarna über die Verhältnisse in Kanaan zur Zeit der Einwanderung der israelitischen Stämme geben (vergl. Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins. Band XIII, S. 133—147: *Zimmern,* Palästina um das Jahr 1400 v. Chr. nach neuen Quellen).

Mit diesem Siege über die politische Macht der Kanaaniter, welchen Jahwe davontrug, war die Überwindung der kanaanitischen Religion und Kultur noch nicht entschieden. Der Übergang vom Leben in der Wüste zu dem sesshaften Leben eines Bauern oder Städtebewohners in Kanaan war mit manchen Gefahren für die Religion verbunden. Einmal konnte sich das religiöse Gemeinbewusstsein der Nation unter den sich aufdrängenden Aufgaben des gemeinen Lebens verlieren, zumal die Ansiedlung die durch den Krieg Geeinigten zerstreute. Dann aber spendete im neuen Lande Baal, der Gott des Landes, die Gaben der Natur: Korn, Wein und Öl, und bei der Übernahme der kanaanitischen Kultusstätten, der Bamoth (Höhen), durch die Israeliten lag der Abfall zu Baal nahe. Es hat eine lange Entwicklung gebraucht, bis aus dem Nebeneinander Baals, als des Gottes des Landes Kanaan, und Jahwes, als des Gottes des Volkes Israel, die alleinige Anerkennung Jahwes hervorging, dem auch das Land gehöre und dem man mit dem Lande auch den Segen der Natur verdanke. Die Geschichte war es, die Jahwe nicht in Vergessenheit geraten liess und fühlbar machte, dass es noch andere Güter giebt, als die Baalsgaben. So mussten die Philister Israel aus dem Schlummer wecken, sie erregten den religiösen Eifer und brachten den heroischen Gott der Aufopferung der Person für das Ganze wieder zu Ehren. Diese religiöse Erregung gab sich nun in Israel in der Form kund, wie früher bei den Kanaanitern („Saul unter den Propheten") und führte zu patriotischer Tat. Das Königtum wurde begründet; aber der Kampf mit Baal war noch nicht zu Ende. Zwar war die Bildung des selbständigen Reiches von Nordisrael unter Jerobeam I. kein Abfall von Jahwe. Der Kultus zu Bethel und zu Dan war ebenso berechtigt, wie der in Jerusalem, und wo es ein Gotteshaus gab, war auch ein Gottesbild vorhanden. Aber es war die Gefahr vorhanden, dass Jahwe in die Sphäre eines Baal hinabgezogen würde und dass man über den Gaben der Natur und der Kultur seine sittlichen Anforderungen vergass. Jahwe reagirte daher gegen Baal. Die Rechabiten protestirten gegen die auf den Ackerbau gegründete Kultur und griffen auf das Nomadenleben zurück und Naziräer enthielten

sich wenigstens des Weines. Elia kennt nur *ein* Mächtiges und ein Heiliges, das nicht wie Baal im Leben der Natur, sondern wie Jahwe in den *sittlichen* Forderungen des Geistes sich offenbarte. Somit ist der Baalsdienst auszurotten, wenn auch manche Gebräuche, die von den Kanaanitern herübergenommen sind, im Jahwedienst bleiben. An den Altären Jahwes, die sich überall fanden, und neben denen heilige Steine und Bäume, grüne sowohl als künstliche, standen, wurde der Kultus geübt. Am Gotteshaus gab der Priester Rat und sprach Recht. Jahwe war der Gott Israels, der richtet und vergilt auf Erden und seinem Volke hilft. Die Ordnungen und Sitten dieser Zeit findet man in den Geboten Ex. 34,14—26, ferner im Bundesbuch Ex. 21—23, sowie in den letzten Versen von Ex. 20 vergl. V. 24; ein Bild der Gottesverehrung jener Periode geben uns auch die Erzählungen des Jahwisten und Elohisten über die Patriarchen des Volkes.

Der sittliche Charakter Jahwes tritt dann in seiner Bedeutung klar hervor schon bei dem ersten Propheten, von dem wir Aufzeichnungen besitzen, bei *Amos.* Das Volk erwartete vom Tage Jahwes wie immer eine Rettung aus der Krisis, weil Jahwe eben sein Volk allein kennt und ihm gegen seine Feinde hilft. Ja, sagt Amos, weil er euch allein kennt, sucht er an euch heim alle eure Sünden. Sein Tag ist nicht Licht, sondern Finsternis und das Band mit Jahwe kann nicht durch Verdopplung der Opfer fester werden, sondern durch Übung von aufrichtiger Gerechtigkeit. Weil diese Gerechtigkeit fehlt, so wendet sich Jahwe gegen sein eigenes Volk und bereitet dem Reiche desselben den Untergang. *Hosea* hat einige Jahre später als Amos ebenso das Gericht am Volke Israel für dessen Sünden gegen Jahwe verkündigt. Das Volk soll durch das Gericht bekehrt werden, damit Jahwe es wieder heimführe, denn er kann von der Liebe zu seinem Volke nicht lassen.

Israels Untergang erfolgte; Juda allein blieb bestehen. Dadurch bekam es eine erhöhte Bedeutung, die namentlich auch dem Tempel zu Jerusalem zu teil wurde, welcher von dem assyrischen König nicht hatte in Besitz genommen werden können. Das meiste zu dieser Erhöhung hatte der Prophet *Jesaja* gethan, der Jahwes Willen, seinen Tempel zu retten und aus dem Gericht einen treuen Rest übrig zu lassen, kundgethan hatte.[1]) Auch die Reaction Manasses konnte die Wirkungen der jesajanischen Thätigkeit nicht gänzlich zerstören. Die von Jesaja angeregten Kreise erhielten sich durch diese Reaction hindurch und aus ihnen gieng 621 unter Josia das

[1]) Nach *Hackmann*, Zukunftserwartung des Jesaja, 1893, verhält es sich allerdings anders. Jesaja hat danach niemals die Rettung des Tempels geweissagt.

deuteronomische Gesetz hervor, welches die Forderungen der Propheten kodifizirte und einen reinen Gottesdienst dadurch zustande zu bringen suchte, dass es den Kultus auf Jerusalem konzentrierte und alles und jegliches, was kanaanitischen Ursprungs war, verpönte. *Jeremia* erkannte, dass auch so mit äusserlicher Reinigung die Gerechtigkeit nicht erreicht werde, ja, dass dadurch eine Selbstgerechtigkeit Nahrung erhalte, durch welche die wahre Gerechtigkeit des Herzens erschwert werde. Alles half nichts, das Volk wollte sich nicht heilen lassen; die rechte Erkenntnis kommt daher nach dem Eintritt des Gerichtes über Juda und Jerusalem in einem neuen Bund, den Jahwe schliesst und mit dem er jedem einzelnen die rechte Gottesfurcht und Gotteserkenntnis ins Herz giebt.

Das Exil, das auch die Judäer traf, zeigte den Ernst Jahwes und richtete die Gedanken der Ernstgesinnten auf Jahwe, aber leider blieben diese nicht in der Richtung Jeremias, sondern sie suchten die Gottwohlgefälligkeit in kultischer Reinheit uud strenger Gesetzesgerechtigkeit, welche schon das Deuteronomium nahegelegt hatte und dann Ezechiel und das Heiligkeitsgesetz (Leviticus 17—26) eigentlich gefordert hatten. Nur Deuterojesaja (Jesaja 40—55) allein hat sich auf der Höhe Jeremias zu erhalten gewusst; aber sie waren beide zu hoch, um von der Menge verstanden zu werden.

Das Exil war von der grössteu Bedeutung. Das Wort der Propheten bestätigte sich, das den Untergang angekündigt hatte; Jahwe erwies sich als nicht an den Bestand des judäischen Staates gebunden; als ein sittlicher Gott reichte er weit über die Grenzen Israels hinaus, bis an die Enden der Erde stand ihm alles zu Diensten. Er ist der eine Gott allein, dem alle dienen sollen und der von jedem einzelnen Gehorsam verlangt. Aus dem Exil, aus dem Jahwe die Judäer befreit, kehrt darum jetzt eine Gemeinde zurück, die den Tempel baut und nach den Ordnungen des Deuteronomiums und Ezechiels sich halten sollte. Auch in dieser neuen Gemeinde nisten sich die alten Missbräuche wieder ein. Man strebte nach Reichthum, Luxus und Genuss und nicht nach Gerechtigkeit. Bald war der Tempeldienst vielen zuwider und die Frommen seufzten unter der Verachtung, die ihnen zuteil wurde (vergl. Maleachi und Tritojesaja Jes. Cap. 56 ff.). Die Hilfe kam aus Babylonien: Esra kam mit dem Gesetz (dem sogenannten Priesterkodex) in der Hand nach Jerusalem, um die Gemeinde darnach zu reformieren; aber erst Nehemia's Eifer und Geschick brachten die Reform zu Stande und waren stark genug, die Trennung der Gemeinde von allen nichtjüdischen Elementen durchzusetzen. Jerusalem bekam seine Mauern wieder und drinnen herrschte nun das Gesetz, das Esra gebracht hatte; die fremden Elemente aber konzentrierten sich in Samarien

und konstituierten sich als samaritanische Gemeinde mit eigenem Tempel auf Garizim.

Von da an entwickelte sich in Jerusalem das eigentliche Schriftgelehrtentum, das die alte Ueberlieferung mit dem Priesterkodex vereinigte und so die Thora feststellte, welche von da an als das heilige Gesetz galt. Diese Strömung, welche sozusagen die offizielle war, gab dieser Periode den eigentlichen Charakter. Interpretation des Gesetzes war das Werk der Schriftgelehrten und Gesetzesgerechtigkeit die ächte Frömmigkeit des Judentums, die in den Pharisäern ihre Spitze erreichte.

Doch man würde sich irren, wenn diese gesetzliche Strömung als die einzige im nachexilischen Judentum angesehen würde. Sie verband sich vielmehr vielfach mit der Nachblüte der prophetischen Litteratur, die schliesslich in Apokalypsen zum Ausdruck kam. Die Propheten hatten den Untergang verkündet, weil man Gottes Gebote nicht hielt; jetzt bemühte man sich um Gottes Gesetz, das erhoffte messianische Reich wollte aber immer nicht kommen. So erwartete man dasselbe für die Endzeit und namentlich in unglücklichen Zeiten wurde diese Hoffnung auf seine Nähe lebendig und wach (Daniel) und sie trieb dazu, eine Auferstehung der Frommen beim Anbruch des Gottesreiches zu erwarten, wo dann auch im Weltgericht alle Feinde des Volkes der Juden vernichtet werden sollten (vergl. Joel, Daniel, Deuterosacharja, Jesaja 24—27).

Am treuesten aber hat sich die prophetische Frömmigkeit in dieser Periode in manchen Psalmen Ausdruck verschafft. Da zeigt sich am besten die Stimmung des Volkes, das an Jahwe festhält, auch wenn nicht die Frömmigkeit überall sichtbar belohnt wird, wie man erwartete, und wenn scheinbar der Gottlose triumphierte. In diese Linie gehört auch das grossartig angelegte Buch Hiob. Gewiss ist auch, dass nicht nur die Erfüllung der kultischen Vorschriften allein, so sehr sie im Vordergrund stand, gefordert war; die sittlichen Forderungen zeigen sich deutlich genug in den aus dieser Periode stammenden Proverbien, welche die rechte Lebensweisheit für das gewöhnliche Leben darstellen und empfehlen. Eine besondere pessimistische Nuance dieser Lebensweisheit vertritt das Buch Koheleth.

Das sind die wichtigsten Strömungen, welche wir auch zu Anfang der christlichen Aera noch treffen. Von dem reinen prophetischen Geiste hat sich kaum noch etwas erhalten. Welch ein Wunder ist inmitten dieser Strömungen Jesus! Er findet die treibenden Ideen aus dem Ballaste heraus, knüpft über die Verzerrungen zurückgehend bei den innersten Gedanken der Propheten an. Und zwar ist er nicht mehr nur ein Prophet des Gottesreiches oder ein Apoka-

lyptiker oder ein Bringer eines neuen besseren Gesetzes, er ist der Bringer des neuen Bundes, er schafft ein reines Herz und verleiht einen neuen gewissen Geist. Nicht Gesetzesgehorsam macht den Menschen zum Kind Gottes, sondern eine Neugeburt, eine Umwandlung, die von Gott ausgeht und nun zur Erfüllung des Willens Gottes antreibt. Es ist eine Ordnung der Freiheit, in die der Mensch durch ihn gelangt; nicht ein von aussen kommendes Gesetz wird ihm auferlegt, sondern in seinem Innersten wird er erfasst und übt in freiem Gehorsam und in eigenem Verständnis Gottes Willen. Jede einzelne That wächst aus diesem Mittelpunkt hervor und eine Verletzung des Willens Gottes ist nicht nur die Uebertretung eines einzelnen Gebotes, sondern eine Missachtung des Ganzen. Darum ist Jesus eben auch in Wahrheit nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen.

Der Tod des Judas Ischarioth. 1)

Von Prof. Lic. F. Barth in Bern.

Jede Passionszeit führt uns neben den andern Rätseln menschlicher Sünde gegenüber dem Menschensohne, welcher für diese Sünde der Welt gestorben ist, auch das dunkle Rätsel der Persönlichkeit des *Judas Ischarioth* vor Augen, des Mannes, welcher als einer der zwölf Apostel Jesu jahrelang seinen Umgang und Unterricht genossen und doch zuletzt ihn um Geld verraten hat. Wir hören von seiner Abrede mit den Hohenpriestern, Jesus ohne Aufsehen in ihre Hände zu liefern, wir sehen ihn beim letzten Mahl mit den Jüngern zu Tische sitzen und die erschütternde Warnung Jesu in den Wind schlagen, und in Gethsemane macht er seinen Meister durch einen Kuss den Häschern kenntlich. Was ihn zu dieser Tat getrieben hat, kann nur unvollkommen festgestellt werden. Alle Beachtung verdient die Notiz bei Johannes (12,6), dass er bis in die letzten Tage hinein am Gelde gehangen, mithin gerade die Sünde beibehalten habe, gegen welche Jesus am nachdrücklichsten geredet hat. Auch die Erzählung des Papias ist nicht ohne Wert, dass Judas den eschatologischen Weissagungen Jesu ungläubige Zweifel entgegengesetzt habe (bei Jren. Haer. V, 33,4; vgl. Hippolyt. in Dan. ed. Bratke p. 44); er wollte nicht das Jenseits, sondern das Diesseits „gut und schön machen“ und fand sich von dem äusserlich geringen Erfolg Jesu enttäuscht. Der nähere Hergang aber wird von altersher sehr verschieden geschildert, und dasselbe Dunkel umgiebt das *Lebensende* des Judas, von welchem hier die Rede sein soll.

Der bekannteste Bericht vom Tode des Verräters ist derjenige des *Matthäus* (27, 3—10), welcher in die Erzählung von dem Verhör Jesu bei Pilatus eingeschoben ist. Da wird gesagt: als Judas sah, dass Jesus vom Synedrium verurteilt, und sein Tod beschlossene Sache war, da reute es ihn seiner Tat und er brachte den Hohenpriestern die 30 Silberlinge zurück, welche er (laut 26,15) einige Tage zuvor als Lohn für sein Anerbieten von ihnen erhalten hatte. „Ich habe gesündigt, dass ich unschuldiges Blut (nach einigen, besonders abendländischen Textzeugen: ‚gerechtes Blut') verraten habe!" waren seine Worte; aber er erhielt die kalte Antwort: „Was geht das *uns* an? Siehe du zu!" Da warf er die Silberlinge im Tempel hin (so ist wohl auszulegen, nicht „in den Tempel"), gieng davon und erhängte sich. Die Hohenpriester nahmen die Silberlinge, fanden aber, es sei nicht erlaubt, dieses Geld in den Tempelschatz zu legen, weil immerhin ein Menschenleben damit erkauft worden sei. Daher beschlossen sie, aus dem Geld den Acker des Töpfers zu kaufen und denselben zu einem Begräbnisplatz für „Fremde", d. h. für Festpilger aus der Diaspora zu verwenden. Dieser Acker behielt von dem Anlass seines Kaufs den Namen „Blutacker" (die lateinischen Übersetzungen fügen den aramæischen Namen „Acheldemach" aus der Apostelgeschichte ein).

In diesen Vorgängen sieht der Evangelist die Erfüllung der Weissagung des Propheten *Jeremia:* „Und sie nahmen die dreissig Silberlinge, die Schätzung für den Geschätzten, welchen man abschätzte von Seiten der Kinder Israel, und gaben sie für den Acker des Töpfers, wie mir der Herr befohlen hat." Unter dem τετιμημένος versteht Matthæus Jesus, dessen Leben die υἱοὶ Ἰσραήλ, die Hohenpriester bei ihrem Handel mit Judas gleichsam zu dreissig Silberlingen taxirt haben, indem sie mit dieser Summe den Verrat erkauften, welcher sein Leben in ihre Hand gab. Wo stehen aber diese Prophetenworte? *Nicht bei Jeremia,* sondern bei Sacharja. Die Exegeten haben dieses Versehen des Evangelisten von altersher auf verschiedene Weise wegzudeuten gesucht. *Eusebius* meint, die Stelle habe vielleicht ursprünglich im Propheten Jeremia gestanden, sei aber von den Juden aus demselben getilgt worden (*περιῃρῆσθαι κατά τινα ῥᾳδιουργίαν*, Dem. Ev. X, 4, 13). In einem koptischen Lectionarium finden sich wirklich als Worte des Jeremia an Pashur (also etwa nach Jeremia 20,6 einzuschalten) folgende Sätze: „Schon lange seid ihr samt euern Vätern der Wahrheit feind; eure Söhne aber, welche nach euch kommen werden, die werden noch grössere Missetat verüben als ihr; sie werden den Unschätzbaren abschätzen und den quälen, welcher die Krankheiten heilt und die Sünden vergibt, und werden nehmen die 30 Silberlinge, den Preis dessen,

welchen die Kinder Israel erkauft haben, und werden sie geben für den Acker des Töpfers, wie der Herr befohlen hat; und man wird sprechen: es komme über sie und ihre Kinder das Urteil der ewigen Verdammnis, weil sie unschuldig Blut verurteilt haben." (Paulus, exeget. Handb. über die drei ersten Evv. III, 615 f.). Allein diese angebliche Jeremiastelle hat nicht mehr Wert als jene andere, deren Streichung *Justin* (Dial. 72) den Juden vorwirft: „Es gedachte Gott der Herr, der Heilige Israels, seiner Toten, welche in der Erde des Grabhügels schlummern, und stieg zu ihnen hinab, um ihnen sein Heil zu verkündigen" (vgl. Iren. Hær. IV, 22,1; V, 31,1). Wie der letztere Spruch deutlich auf die Höllenfahrt Christi geht und eine christliche Interpolation in Justin's Jeremiatext war, so ist auch jenes Wort an Pashur erst aus Anlass unserer Matthäusstelle erfunden worden. Andere wie *Origenes* (in Matth. comm. ser. 117) glauben, die Stelle möchte in einem *apocryphischen* Buch Jeremia gestanden haben, wie Paulus sich I. Cor. 2,9 und II. Tim. 3,8 auf apocryphische Überlieferungen berufe, und *Hieronymus* (in Mth. 27,9) behauptet, von einem Judenchristen ein solches Buch erhalten zu haben, in welchem die Worte vollständig enthalten seien. Allein diese Angabe hat bei der bekannten Flüchtigkeit und Wichtigtuerei des Hieronymus wenig zu bedeuten, und die des *Euthalius* und *Syncellus* (ed. Bonn. pag. 48), dass Eph. 5,14 aus einer apocryphen Jeremiaschrift citirt sei, ist ebenfalls spät und vereinzelt. Wieder eine andere Meinung geht dahin, der Evangelist habe ursprünglich keinen Prophetennamen oder den des Sacharja geschrieben, und erst durch die Schuld eines *Abschreibers* (durch ein σφάλμα γραφικόν Eus.) sei der Name des Jeremia hereingekommen. Aber wie sollte ein so auffallender Fehler unbemerkt und unberichtigt eingedrungen sein? Wenige Minuskeln und Versionen lassen den Namen Jeremia weg; noch wenigere Zeugen ersetzen ihn durch Ζαχαρίου; also muss er ursprünglich sein. Theophylact schlägt vor, zu lesen διὰ Ἱερεμίου καὶ τοῦ προφήτου λέγοντος; das ist ebenso willkürlich, wie wenn *Augustin* annimmt, der Evangelist habe die Namen verwechselt, aber den Namen Jeremia stehen lassen, um die Einheit des Geistes in allen Propheten anzudeuten (de cons. ev. III, 29). In Wahrheit hat der Evangelist, aus dem Gedächtnis zitirend, eine Stelle aus Jeremia anzuführen *geglaubt*, weil ihm bei Erwähnung des Töpferackers unwillkürlich Jeremia 18 und 19 vorschwebte, die Weissagung des Propheten bei seinem Besuch in der Töpferwerkstatt, und das Zerbrechen der Flasche vor dem Ziegeltor im Tal Ben Hinnom, also in derselben Gegend, wo nach der Überlieferung (siehe unten) der Töpferacker des Matthaeus zu suchen ist; vielleicht auch der Kauf eines Ackers zu Anathoth Jer. 32,6—15.

Luther sagt darüber: „Solche Fragen bekümmern mich nicht hoch, weil sie wenig zur Sache dienen, und Matthaeus gleich genug tut, dass er gewisse Schrift führet, ob er gleich nicht so eben den Namen trifft; sintemal mehr an den Worten, denn am Namen liegt.“ Ähnlich hat Matthaeus 13,35 die Psalmstelle Ps. 78,2 nach den ältesten Zeugen (Cod. ℵ; Clem. Hom. 18,15: Codices bei Porphyrius, Eusebius und Hieronymus) als ein Wort des Propheten *Jesaja* zitirt.

Was er an unserer Stelle wirklich im Sinn hat, ist *Sacharja 11,13*, ein Vers aus dem Abschnitt 11,4—17, welcher folgenden Inhalt hat: Der Prophet erhält von Jehova den Auftrag, die Heerde zu weiden, welche von ihren Hirten gemisshandelt anstatt gehütet wird, d. h. (nach V. 6) die Bewohner des Landes, welches durch Bürgerkrieg und Tronstreitigkeiten dem Untergang nahe ist. Der Prophet übernimmt dieses Amt, das Volk zu leiten, und bedient sich dabei der zwei Stäbe נֹעַם und חֹבְלִים „Wohlfahrt“ und „Verbindung“, d. h. nach V. 10 und 14: er schafft dem Volke Ruhe vor den Einfällen der fremden Völker, indem er ein Bündnis zwischen Juda und Israel zu Stande bringt, welches beide stark macht. Drei der schlechten Hirten des Volkes müssen binnen Monatsfrist ihm weichen. Aber bald wird das Volk des neuen Hirten überdrüssig, und nun bricht ein dreifaches Strafgericht herein. Zuerst (V. 10. 11) wird Israel den fremden Völkern wieder preisgegeben; dann verlangt der Prophet vom Volke seinen Abschied, um ihre Gesinnung auf die Probe zu stellen, und erhält ihn mit der schnöden Abfindungssumme von 30 Silberlingen, welches nach Exod. 21,32 die Entschädigungssumme für einen unabsichtlich getöteten Sklaven war. Durch diese Behandlung seines Propheten fühlt Jehova sich selber geringgeschätzt und heisst ihn den Lohn zurückweisen. Nun wird auch der Bund zwischen Juda und Israel aufgehoben, und an die Stelle des Propheten tritt ein tyrannischer, eigennütziger, nachlässiger Hirt, unter welchem das Verderben des Volkes vollends ausreift. — Ich kann mir diese Stelle weder mit der Tradition ins sechste, noch mit Stade und Cornill ins dritte Jahrhundert, sondern nur mit den meisten Neuern ins *achte* Jahrhundert hineindenken und bemerke beiläufig, dass englische Theologen des vorigen Jahrhunderts gerade durch unsere Matthaeusstelle auf den Gedanken gekommen sind, Sach. 9—14 möchte einem andern Verfasser als dem nachexilischen Sacharja angehören. Im achten Jahrhundert und nicht später waren Juda und Israel zwei selbständige Königreiche (9, 10. 13; 10, 6; 11, 6. 14), Assur und Aegypten ihre Feinde (10, 10. 11). Die Stellung des Propheten zu seinem Volke wird gleich der eines Elias und Elisa zu verstehen sein; er soll den Versuch machen, durch religiöse Erneuerung Israels dasselbe vom politischen Untergang zu retten.

Es lässt sich mit Ewald vermuten, dass die drei Hirten V. 8 drei ephraimitische Könige oder doch Tronbewerber seien, der schlechte Hirt V. 16 dagegen Menahem oder Pekah, der Urheber des Kriegs gegen Ahas von Juda, welcher Krieg beide Länder dem Assyrer Tiglathpilesar unterwarf. Hiernach wäre der Verfasser von Sach. 9—11 etwa zwei Jahrzehnte vor der Zerstörung Samariens aufgetreten, später als Amos und Hosea. Uns interessieren speziell die Verse 12 und 13: „Und ich sprach zu ihnen: wenn es gut ist in euren Augen, so gebt mir meinen Lohn; wo nicht, so lasst es bleiben! Und sie wogen mir meinen Lohn dar, dreissig Silberlinge. Und Jehova sprach zu mir: wirf es hin zum Töpfer, den herrlichen Wert“ (ironisch), „dessen ich wertgeachtet bin von ihnen! Und ich nahm die dreissig Silberlinge und warf es ins Haus Jehovas zum Töpfer.“ (וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי הַשְׁלִיכֵהוּ אֶל־הַיּוֹצֵר אֶדֶר הַיְקָר [eigentlich: die Herrlichkeit des Wertes] אֲשֶׁר יָקַרְתִּי מֵעֲלֵיהֶם וָאֶקְחָה שְׁלֹשִׁים הַכֶּסֶף וָאַשְׁלִיךְ אֹתוֹ בֵּית יְהוָה אֶל־הַיּוֹצֵר) Schwierig ist hier die Wendung „*wirf es zum Töpfer*“. Wenn die Lesart הַיּוֹצֵר richtig ist, so müsste der Ausdruck besagen: „kauf dir was dafür beim Töpfer!“ nicht aber „wirfs zum Henker“, wie Hengstenberg meint; es wäre damit ebenfalls ironisch ausgedrückt, dass die Hülfe Jehovas seinem Volk ein paar Töpfe wert sei. Dem widerspricht aber der Zusatz בֵּית יְהוָה V. 13. Im Hause Gottes, im Tempel, war keine Töpferwerkstatt, und so bleibt uns nur übrig, eine andere Punktation zu befolgen. Dass der Text wahrscheinlich nicht in Ordnung ist, zeigt uns die Verschiedenheit der Uebersetzungen. Während nämlich A q u i l a (zu Anfang des 2. Jahrhunderts nach Chr.) mit unserm masorethischen Text übereinstimmend übersetzt: *ῥῖψον αὐτὰ πρὸς τὸν πλάστην· ὑπερμεγέθης ἡ τιμή, ἣν ἐτιμήθην ὑπὲρ αὐτῶν... καὶ ἔρριψα αὐτὸ ἐν οἴκῳ κυρίου πρὸς τὸν πλάστην* (Eus. Dem. Ev. X, 4, 6, 10), sagen die um drei Jahrhunderte ältern LXX: *κάθες αὐτοὺς εἰς τὸ χωνευτήριον, καὶ σκέψομαι (σκέψαι) εἰ δόκιμόν ἐστιν, ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθην ὑπὲρ αὐτῶν· καὶ... ἐνέβαλον αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον κυρίου εἰς τὸ χωνευτήριον.* Diese Übersetzung, welcher sich *Symmachus* angeschlossen hat (Eus. l. c. X, 4, 11) geht augenscheinlich auf einen etwas andern hebräischen Text zurück, als der unsrige ist, etwa folgenden: הַשְׁלִיכֵהוּ אֶל־הַיּוֹצָק וְאֵרָא הַיְקָר כַּאֲשֶׁר יָקַרְתִּי עֲלֵיהֶם Aus dem Töpfer ist hier ein Schmelzofen geworden. Weniger stark ist die Abweichung bei dem *Syrer*, welcher אֶל־הָאוֹצָר liest und dieses Wort = אֶל־הָאוֹצָר in den *Schatz* versteht; dabei wäre an den Tempelschatz zu denken (I. Kön. 7,51; Neh. 10,39), wozu בֵּית יְהוָה gut passt. Ferner im

Targum Jonathans, welches wie manche spätere Rabbinen אֶל־הָאוֹצָר zum *„Schatzmeister“* liest. Die beiden letztern Auffassungen empfehlen sich durch Angemessenheit im Context: Der Prophet soll die dreissig Silberlinge dem Schatzmeister hinwerfen, der sie ihm ausbezahlt hat, oder sie für den Unterhalt des Tempels hingeben, wie man heutzutage Geld, welches man nicht gerne angenommen hat, für einen „guten Zweck“ verwendet. Welches aber auch das Richtige sei, jedenfalls besteht die Beleidigung Jehovas durch sein Volk darin, dass es den Propheten überhaupt mit Geld ablohnen will; darum muss er das Geld von der Hand weisen. *Matthaeus* nun citirt den Spruch 11,13 nicht nach den LXX, sondern, wie der „Töpfer“ beweist, nach dem Grundtext, wie gewöhnlich in den Fällen, wo er ausdrücklich auf die Erfüllung eines a. t. Wortes aufmerksam macht (2,15; 4,15. 16; 8,17; 12,18—21; 13,35; 21,5), während er im sonstigen Gang seiner Erzählung und besonders in den Worten Jesu fast immer den LXX folgt. Aber auch den Grundtext führt er nicht wörtlich an, sondern als wenn er lautete:
וַיִּקְחוּ שְׁלֹשִׁים הַכֶּסֶף אֶדֶר הַיְקָר אֲשֶׁר יָקַר מֵעַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּתְּנוּ אֹתָם אֶל־
שְׂדֵה הַיּוֹצֵר כַּאֲשֶׁר צִוַּנִי יְהוָה
So hat der Evangelist gewiss weder in einer hebräischen Handschrift, noch in einer palästinensischen Volksbibel seiner Zeit gelesen, sondern er citirt frei aus dem *Gedächtnis* mit starken Abänderungen: er setzt den ganzen Vers aus dem Imperativ und der 1. Pers. Sing. in die 3. Pers. Plur. um, beginnt mit dem 2. Lemma *καὶ ἔλαβον* etc., geht dann mit *τὴν τιμὴν* etc. ins erste über und kehrt mit *καὶ ἔδωκαν* ins zweite zurück; ferner versetzt er die Einleitungsformel „und der Herr sprach zu mir“ an den Schluss: „wie mir der Herr befohlen hat“, setzt anstatt „von ihnen“ „von den Kindern Israel“, verwandelt das „werfen“ in ein „geben“ und schiebt vor den Töpfer den „Acker“ ein, von welchem der Grundtext nichts weiss. Ähnlich frei geht er 2,23 in der Stelle vom Nazarener und 4,15 in der Stelle von Sebulon und Naphtali mit dem Grundtext um, wie er auch in der Genealogie des ersten Kapitels vier Glieder, nämlich Ahasja, Joas, Amazia und Jojakim weggelassen hat.

Der Evangelist sah mit vollem Recht in dem Schicksal *Jesu* eine Analogie zu dem des Hirten in Sach. 11: beide waren von Gott beauftragt, einem Volke zu helfen, welches unter schlechten Vorstehern dem Bürgerkrieg und Untergang verfallen war; beide predigten Gerechtigkeit und Frieden und wurden damit den herrschenden Persönlichkeiten gefährlich; beide nahmen sich am Liebsten der Elendesten im Volke an, stiessen aber im Ganzen auf Ab-

neigung und erhielten einen schlechten Lohn für ihre Arbeit; in beiden wurde Gott selber von seinem Volke verworfen, und beider Schicksal wurde daher der Anlass zum völligen Verderben der Nation. Diese richtige Erkenntnis hat nun der Evangelist nach der Weise seiner Zeit, welche zwischen Auslegung und Anwendung, Wortsinn und Analogie keinen deutlichen Unterschied machte, in der Weise verwertet, dass er in Sach. 11,13 eine direkte *Weissagung* auf einen bestimmten Moment des Lebens Jesu sah, nämlich auf den Kauf des Töpferackers. Exegetisch war das ebenso unrichtig, wie wenn er 2,15 unter dem Sohn, den Gott aus Ägypten gerufen (Hos. 11,1), Jesus anstatt Israel versteht, oder wenn er 2,18 bei der Klage zu Rama (Jer. 31,15) an den Kindermord zu Bethlehem denkt, oder wenn er auf die Krankenheilungen Jesu 8,17 das Wort Jes. 53,4 anwendet. Aber kein Verständiger wird ihn dafür verantwortlich machen, dass es zu seiner Zeit noch keine den einzelnen Spruch aus seinem Zusammenhang erklärende Exegese gab, sondern erst eine erbauliche Anwendung der einzelnen Worte, von der das ganze übrige N. T. genug Beispiele bietet. Die Incongruenz zwischen Matthæus und Sacharja hat den Theologen dann freilich oft zu schaffen gemacht. Nicht jeder war so glücklich konfus wie *Epiphanius*, welcher (Haer. 38,7) sagt, „in den Propheten“ stehe von Judas geschrieben: „Er brachte die dreissig Silberlinge zurück, die Schätzung für den Geschätzten von den Kindern Israel“, und wiederum in einem andern Propheten: „Wenn es euch recht ist, so gebt mir meinen Lohn, oder versagt mir ihn“, und wiederum in einem andern Propheten: „und sie gaben das Geld, die Schätzung für den Geschätzten, und er sprach: lege es in den Schmelzofen und sieh, ob es probehaltig ist, wie ich erprobt wurde von den Kindern Israel.“ Ganz anders der besonnene *Theodor von Mopsuestia*. Er bezieht in seinem Commentar zu den kleinen Propheten Sach. 11,13 auf die Makkabæerzeit und ihre Leiden, schweigt sich aber über das Citat bei Matthæus vollständig aus (ed. Wegnern S. 640). Als Theodor im 6. Jahrhundert von der Kirche verdammt wurde, mag man ihm auch dieses Schweigen zum Vorwurf gemacht haben; uns ist es vielmehr ein Beweis, dass er es mit Bewusstsein verschmäht hat, in der Weise *Hengstenbergs* (Christologie des A. T. II, 255 f.) die vorliegende Schwierigkeit mit dem vermeintlichen Tiefsinn willkürlicher Einfälle zu verdecken. Seinem Antipoden *Cyrill von Alexandrien* (Comm. in XII proph. ed. Pontanus pag. 1673) macht es dagegen keine Mühe, den Judas ausdrücklich zu erwähnen und doch die 30 Silberlinge auf die dankbare Liebe der Bekehrten zu Jesus zu beziehen, welche im „Schmelzofen“ der Kirchenzucht bewährt werde.

Neben dieser Erzählung vom Ende des Judas giebt es nun aber noch fünf andre. Die erste findet sich *Apostelgeschichte* 1,18—20 in der Rede des Petrus vor der Apostelwahl und lautet: „Dieser nun hat ein Grundstück erworben aus dem Lohn der Ungerechtigkeit, ist kopfüber gestürzt und mitten entzwei geborsten (*ἐλάκησεν*, eigentlich „zerkracht“), und alle seine Eingeweide sind ausgeschüttet worden. Das ist kund geworden allen Bewohnern Jerusalems, sodass jenes Grundstück in ihrer Sprache genannt wird Hakeldamach (so lautet der Name nach den ältesten Handschriften; über die Aspiration am Schluss vergl. Kautzsch, Gramm. des Bibl.-Aram. S. 8), das heisst „Blutfeld“. Darin sieht Petrus die Erfüllung von Ps. 69,26: „Sein Gehöfte soll wüste werden, und niemand soll darin wohnen“ (frei nach den LXX, welche übersetzen: *γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτῶν ἠρημωμένη, καὶ ἐν τοῖς σκηνώμασιν αὐτῶν μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν*, nach dem Hebr. תהי בירתם נשמה באהליהם אל־יהי ישב) und von Ps. 109,8 „Sein Amt soll ein Anderer empfangen“ (LXX *τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λάβοι ἕτερος*, nach dem Hebr. פקדתו יקח אחר). Es liegt nahe, den 19. Vers wegen der Worte *τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν*, welche in den Mund des selbst aramaeisch redenden Petrus nicht passen, für einen erklärenden Zusatz des Lucas wie Luc. 2,2 zu halten. — Einen zweiten Bericht giebt *Papias* im 4. Buch seiner „Auslegungen von den Worten des Herrn“; er ist von Apollinarius (wohl dem Laodicener) aufbehalten und wird im Context einer Äusserung desselben von mehreren Catenen und spätern Exegeten wiedergegeben, am besten von Theophylact folgendermassen: „Als ein grosses Warnungsbeispiel der Gottlosigkeit wandelte Judas in dieser Welt umher, so sehr aufgeschwollen am Fleische, dass er nicht einmal da durchkommen konnte, wo ein Wagen leicht durchkommt, ja nicht einmal der Umfang seines Kopfes. Denn es heisst, seine Augenlider seien so angeschwollen, dass er das Licht überhaupt nicht mehr sah, seine Augen aber selbst vom Arzte mit bewaffnetem Auge nicht mehr konnten gesehen werden, so tief waren sie von der äussern Oberfläche zurückgetreten. Sein Geschlechtsteil aber habe über alle Hässlichkeit widrig ausgesehen; aus dem ganzen Leib habe sich Eiter mit Würmern in demselben gesammelt und sich gewaltsam durch die Öffnung ergossen. Als er aber, heisst es, nach vielen Qualen und Schmerzen auf seinem eignen Grundstück gestorben sei, da sei das Grundstück von dem Geruch bis jetzt wüst und unbewohnt geblieben, und noch bis heute könne niemand an jenem Ort vorübergehen, ohne mit den Händen die Nase zuzuhalten: solch ein Ausfluss aus seinem Leib auf die Erde hatte stattgefunden.“ So Papias; seine Worte werden missverstanden, wenn man sagt,

Judas sei in einem Engpass von einem Wagen zerquetscht worden, wie öfter zu lesen ist. — Wieder anders lesen wir bei *Aphraates*, dem Schriftsteller der persischen Kirche um 340; eine längere Aufzählung göttlicher Strafgerichte schliesst er (Homil. XIV,7) mit den Worten: „Und Judas, der unsern Erlöser verriet, stürzte sich ins Meer mit einem Mühlstein am Halse." Hienach hätte Judas als Selbstmörder geendet, aber nicht durch Erhängen, sondern durch Ertränken. — Eine vierte Überlieferung erwähnt *Ephraem* der Syrer in seinem Commentar zum Diatessaron (Zahn, Forschungen I,212) mit den Worten: „Andre sagen, Judas habe die Tür verschlossen und inwendig verriegelt, und bis er in Fäulnis überging, und sein ganzer Leib seinen Inhalt hatte verströmen lassen, habe niemand die Tür des Hauses geöffnet, um das Innere zu besehen." Hier möchte man beinahe an freiwilligen Hungertod denken. — Eine fünfte Darstellung endlich giebt ein dem Eusebius zugeschriebenes *Scholion*, welches Matthæi (Actus apostolorum Græce et Latine. Riga 1782. pag. 304) mitteilt. Nach diesem erhängte sich Judas; aber der Strick zerriss, er fiel auf den Boden und verletzte sich schwer im Unterleib; man legte ihn auf ein Bett, und er lag zwei Tage halbtot und schwerathmend da; dann that er einen Sturz aus dem Bett und starb an Verschüttung der Eingeweide. Nun lassen sich allerdings die drei letzten Varianten ohne Schwierigkeit eliminiren. Die dritte (die des Aphraates) beruht auf einer Verwechslung des Weherufs Jesu über den Verräter (Mth. 26,24) mit demjenigen über die Verführer von Kindern (Mth. 18,6. 7) und hat ebenso wenig geschichtlichen Wert, wie wenn Aphraates meint, Matthias habe Tolmai geheissen (Homil. IV,5), und Jesus sei in Nazareth wirklich vom Felsen gestürzt worden (II,17). Die vierte (bei Ephraem) kann eine blosse Ausmalung des Selbstmords durch Erhängen sein, wonach derselbe nicht im Freien, sondern im Hause des Judas stattfand, und derselbe die Tür verschloss, um nicht von eintretenden Leuten in seiner Tat gestört zu werden. Die fünfte endlich ist lediglich eine ungeschickte Verbindung des Berichts bei Matthæus mit dem der Apg., welche das Erhängen und den Fall auf mehrere Tage verteilt, um den Hergang glaubhafter zu machen. Schon weniger leicht werden wir mit dem Bericht des *Papias* fertig. Er ist ja widerwärtig genug; aber es geht doch nicht an, ihn einfach als ein Märchen beiseite zu schieben. Papias war ein Schüler des Apostels Johannes und zeichnete auf, was er zum Teil noch von den Leuten der ersten Generation des Christentums, wie den Töchtern des Philippus in Hierapolis hörte. Auch können wir nicht mit Zahn (Studien und Kritiken 1866, 680 f.) seine Erzählung als einen Versuch auffassen, diejenigen des Matthæus

und der Apg. miteinander in Einklang zu bringen; wir müssen vielmehr Overbeck (Zeitschrift für wissensch. Theol. X,39 f.) zugeben, dass Papias im Gegenteil unsre Matthæusgeschichte nicht kennt oder ignorirt, aber auch die der Apg. schwerlich gekannt und jedenfalls nicht als kanonisch respektirt hat, da er sonst nicht so unbefangen gänzlich Abweichendes erzählen würde. Der Bericht des Papias steht selbständig und mit einigem Anspruch auf Beachtung neben den zwei kanonischen, und wenn wir in Abzug bringen, was er selbst mit blossem φασί anführt, die greulichen Einzelumstände der Krankheit und den Gestank nach dem Tode, so bleibt immer noch die Mitteilung stehen, dass Judas nach seinem Verrat noch längere Zeit als kranker Mann (vielleicht wassersüchtig) gelebt habe und auf seinem Grundstück gestorben sei, — ein Beweis, dass am Ende des ersten Jahrhunderts eine allgemein anerkannte Tradition über das Ende des Verräters nicht existirte, sondern die einen von Selbstmord sprachen, die andern von einem schweren Unfall, die andern von einer hoffnungslosen Krankheit.

Doch lassen wir auch Papias beiseite, so stehen sich immer noch der Bericht der Apg. und der des Matthæus mit folgenden erheblichen *Differenzen* gegenüber: 1. nach Mth. hat Judas den Hohenpriestern das Geld zurückgebracht und in den Tempel geworfen; nach Luc. hat er einen Acker dafür gekauft; 2. nach Mth. hat Judas sich in Verzweiflung erhängt; nach Luc. ist er durch unfreiwilligen Sturz von einer Höhe in die Tiefe ums Leben gekommen; 3. nach Mth. hat der Blutacker (חֲקַל דְּמָא) seinen Namen von dem Blut *Jesu*, welches an dem Geld klebte, um welches die Hohenpriester nach dem Tode des Judas den Töpferacker kauften; nach Luc. von dem Blut des Eigentümers *Judas*, welches bei jenem tödtlichen Sturz den Acker überströmte. Auf mancherlei Weise hat man diese Differenz harmonistisch *auszugleichen* gesucht. Man behauptete entweder, das ἀπήγξατο des Matthæus bedeute nicht eigentliches Erhängen, sondern bloss eine verzweifelte Stimmung, so wie ἄγχειν von einem Gläubiger vorkommt, der seinen Schuldner „würgt", d. h. ängstigt (Lucian Symp. 32), und ἀγχόνη von dem neidischen Ärger eines Menschen über das Glück seines Gegners (Lucian Tim. 45; ähnlich das lateinische strangulare). Allein diese tropische Bedeutung müsste sich irgendwie aus dem Context ergeben; das einfache ἀπήγξατο als letztes Wort über Judas kann nur bedeuten: „er schnürte sich die Kehle zu", wie Herodot VII,232; Thukyd. III,81; Xenoph. Cyrop. III,1,25; Älian V. H. V,8; Artemidor On. II,50; Tobias 3,10; 2. Sam. 17,23 LXX als Übersetzung des Nifal von חָנַק, dessen Substantiv מַחֲנָק „Erwürgung" Hiob 7,15 parallel zu

מָוֶת „Tod“ steht. So hat es auch der Verfasser einer Episode in den apokryphischen Acta Pilati verstanden, welcher erzählt (bei Tischendorf, Evangelia apocrypha, ed. II, pag. 290): Judas bereute seinen Verrat, wurde aber von den Hohenpriestern abgewiesen und vom Volke geschmäht. Da ging er nach Hause und verlangte von seinem Weib einen Strick, sich zu hängen; denn er fürchte sich vor der geweissagten Auferstehung Jesu, den er verraten habe, und der sich an ihm rächen werde. Das Weib antwortete: Jesus werde so wenig auferstehen, als der Hahn krähen könne, welchen sie über dem Feuer habe. In diesem Augenblick schlug der gebratene Hahn mit den Flügeln und krähte dreimal. Judas aber nahm den Strick, hängte sich daran und erwürgte sich (*ἀπήγξατο*). — Andre Ausleger suchten das *πρηνὴς γενόμενος* der Apg. zu umgehen; die Vulgata hat es geradezu mit „suspensus“ übersetzt, und ebenso Luther mit „er hat sich erhenket“. Allein es kann nichts andres heissen, als „nach vorwärts gefallen“; es ist das Gegenteil von *ὕπτιος* und wird von den griechischen Lexicographen umschrieben durch *εἰς τὸ ἔμπροσθεν, ἐπὶ στόματος, ἐπὶ προσώπου*; Galen sagt noch deutlicher: *ὅλον τὸ σῶμα κεῖσθαι πρηνὲς λέγομεν, ὅταν ἡ μὲν γαστὴρ κάτωθεν, ἄνωθεν δὲ ᾖ τὸ νῶτον.* Judas ist somit nach der Apg. auf dieselbe Weise gestorben, wie jene 10,000 Edomiter, welche Amazia von Juda laut 2. Chron. 25, 12 von einem Felsen herabwerfen liess, „dass sie alle zerbarsten“. — Ein andrer Weg ist der, dass man beide Todesarten *nach einander* erfolgen lässt. Am naivsten ist auch hier *Epiphanius* (Haer. 38,8): nach ihm ist Judas zuerst gestürzt und entzwei geborsten, dann hat er sich erhängt. Denkbarer ist die andere Verbindung, welche schon *Tatian* in seinem Diatessaron, der ältesten Evangelienharmonie, zu vertreten scheint (Zahn, Forschungen I, 212): Judas habe sich erhängt; aber der Strick sei zerrissen, oder der Ast des Baumes gebrochen, und er sei zur Erde gefallen; von der Erschütterung sei sein Leib geborsten, und so sei er ums Leben gekommen. Dies wäre dann am denkbarsten, wenn er sich am Rand eines Abgrunds aufgehängt hätte; denn ein Fall von der Höhe eines Baumes pflegt noch nicht den Leib aufzureissen. Es muss dann aber noch das *ἐκτήσατο χωρίον* der Apg. beseitigt werden, welches zum Wegwerfen des Geldes in den Tempel durchaus nicht passt. Man fasst es daher ironisch auf: Judas habe mit seinem Verrat nichts andres erworben, als für sich einen schmählichen Tod und für die fremden Pilger einen Begräbnisplatz, weil derselbe aus seinem Gelde gekauft wurde. Noch andre beziehen die Worte der Apg. lediglich auf den abgehängten *Leichnam* des Judas: man habe ihn als den eines Selbstmörders ins Thal Hinnom geworfen,

und dabei sei er geborsten. Allein die Künstlichkeit dieser Erklärungen liegt auf der Hand, und man macht zwei bezeugte Darstellungen damit nicht geschichtlicher, dass man sie zu einer unbezeugten zusammenschweisst.

Das Gegenstück zu diesen harmonistischen Versuchen bildet die Auffassung von *Strauss* (Leben Jesu § 126; Leben Jesu für das deutsche Volk S. 563 f.), welcher aus dem Widerspruch zwischen beiden Erzählungen folgert, dass sie alle *beide erdichtet* seien, die bei Matthæus im Anschluss an die Sacharjastelle und an den Selbstmord des Ahitophel 2. Sam. 27,13, die der Apg. im Anschluss an die von Petrus citierten Psalmen 69 und 109, deren erstern man schon wegen des 22. Verses (Galle und Essig) auf Jesus gedeutet habe. Nach Ps. 109,8 („seiner Tage mögen wenige werden") habe man ein frühes Ende des Verräters postuliert, nach 109,18 („der Fluch dringe in seine Eingeweide wie Wasser") die besondre Art seines Todes geschildert, während die Nachricht des Papias von einer Erblindung des Judas auf Ps. 69,24 zurückgehe („dunkel sollen ihre Augen werden, dass sie nicht sehen"). In Wirklichkeit sei Judas nach seinem Verrat in die *Verborgenheit* zurückgetreten, und nur die dichtende Phantasie der Urgemeinde habe den von einer andern Ursache her an einem Grundstück bei Jerusalem haftenden Namen „Blutacker" mit dem Ende des Verräters in Verbindung gebracht, dem Ende, welches die Abneigung der treugebliebenen Jünger sich nicht anders denn als ein gewaltsames habe denken können. Diese Konstruktion, welche auch *Keim* (Jesus von Nazara III, 451 f.) wenn auch zögernd unter Hinweis auf das ähnliche Ende des Antiochus Epiphanes als mögliches Vorbild (2. Macc. 9,5—10) acceptiert, wird an Kühnheit nur durch *Renan* noch überboten, welcher annimmt, ein racheglühender Christ habe den Verräter heimlich ermordet, und durch *Volkmar*, welcher in der ganzen Gestalt des Judas keine historische Person, sondern nur eine Personifikation des jüdischen Welt- und Geldgeistes erblickt, welchem Jesus äusserlich erlegen sei. Als kirchengeschichtliche Analogien werden die Sagen vom Selbstmord des Montanus und der Maximilla durch Erhängen (Anonymus bei Eus. Kg. V, 16,13) und von dem tötlichen Sturz des Dositheus (Clem. Hom. II, 24) angeführt. Allein diese ganze Strauss'sche Erklärung leidet an zwei falschen kritischen Grundsätzen: einmal dass zwei verschiedene Berichte über eine Sache die Sache selber zweifelhaft machen, und sodann, dass eine Thatsache zu streichen sei, wenn sich ein halbwegs denkbarer Grund zur Erdichtung derselben bei den ersten Christen auftreiben lasse. Auf eine Kritik, welche nach diesen Grundsätzen operiert, darf das πρηνὴς γενόμενος der Apg. als Vorwurf angewandt werden: sie

stürzt sich mit jugendlichem Eifer kopfüber in die Negation hinein und ist nicht eher befriedigt, als bis sie tabula rasa für ihre eignen Einfälle vor sich sieht. Wir halten im Gegensatz zu ihr daran fest, dass aus den zwei verschiedenen Berichten nur um so sicherer das hervorgeht, was sie beide *gemeinsam* haben: Judas der Verräter hat ein gewaltsames, ungewöhnliches Ende mit Schrecken genommen, welches mit dem Namen Hakeldamach einer Lokalität bei Jerusalem in causaler Verbindung steht. Die Verschiedenheit der Berichte aber berechtigt uns nicht, beide zu verwerfen, sondern verpflichtet uns, zu prüfen, welcher den *Vorzug* verdiene.

Dies ist nun aller Wahrscheinlichkeit nach derjenige der *Apostelgeschichte*. Erstlich ist die Erklärung des Namens „*Blutacker*“ in der Apg. viel einfacher und einleuchtender: Das Blut des Verräters hat seinen Acker gerötet; ähnlich führt jenes „Blutfeld“, welches in Erckmann-Chatrians „Invasion“ vorkommt, seinen Namen von einer blutigen Schlacht, welche dort geschehen ist. Das ist wahrscheinlicher als die Herleitung von dem Blute Jesu bei Matthæus. Ferner erhält die Darstellung des Lucas eine Bestätigung durch *Papias*, welcher den Verräter ebenfalls auf seinem Grundstück sterben, und sein Blut den Acker benetzen lässt. Auch sind die *Psalmcitate* unverfänglich; es sind Rachegebete gegen einen gottlosen Feind des Frommen, welche auch auf manches andre göttliche Strafgericht passen würden: die spezieller lautenden Verse, an welche Strauss erinnert (s. oben), werden gerade *nicht* citirt. Andrerseits erheben sich gegen die Erzählung des Matthæus, wenn man sie schärfer ins Auge fasst, manche *sachliche Bedenken*. Nach 26,14 erhielt Judas, als er sich zum Verrat anerbot, von den Hohenpriestern *30 Silberlinge*. Marcus (14, 11) und Lucas (22,5) wissen von keiner bestimmten Summe, sondern nur unbestimmt von ἀργύριον, auch nichts von Vorausbezahlung der Summe vor geschehener Auslieferung Jesu, sondern nur von einem *Versprechen*, ihm Geld zu geben, was viel einleuchtender ist; denn wer wird einen Schurken bezahlen, bevor er seinen Dienst getan hat? Kajaphas schwerlich. Die Summe von 30 Silberlingen (= etwa 98 Franken; die Lesart von D It. Eus. Orig. τριάκοντα στατῆρας würde auf ca. 103 Franken führen) ist für ein blosses Handgeld zu gross, für den Ankauf eines Ackers dagegen zu klein. Ein Acker, der zum Beerdigungsplatz dienen sollte, durfte nicht von den kleinsten sein; nun hat aber der Acker, welchen Abraham zu Hebron kaufte, vierhundert Silberlinge gekostet (Gen. 23,16), der Acker Jakobs bei Sichem hundert Kesita (Gen. 33,19), der Acker Jeremias zu Anathoth (Jer. 32,9) sieben Gold- und zehn Silbersekel (= etwa 338 Franken), also immerhin noch mehr als dreimal soviel. Schwierig

ist ferner, dass Judas die Silberlinge ἐν τῷ ναῷ hinwirft, also nicht im Tempelgebäude im weitern Sinn, dem ἱερόν, das auch die Vorhöfe umfasste, sondern im Tempelhaus, welches nur das Heilige und Allerheiligste umfasste und nur von den Priestern durfte betreten werden (Mth. 23,35; Luc. 1.9; Apoc. 11,2). Man sagt, der verzweifelnde Judas sei eben trotzdem hineingedrungen; aber wie *konnte* er das angesichts der zahlreichen Türhüter, welche Tag und Nacht Wache hielten und die Runde machten (Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter J. Chr. II, 219), und deren Aufsicht gewiss zur Festzeit noch strenger war als gewöhnlich? Nicht recht verständlich ist auch das *Bedenken* der Hohenpriester wegen Aufnahme des „Blutgelds" in den Tempelschatz. Die Stelle Deut. 23,18, auf welche man sich gewöhnlich beruft, geht nicht auf Geld, an welchem Blut klebt, sondern auf solches, das durch Prostitution erworben ist. „Blutgeld" waren die 30 Silberlinge in den Augen der *Christen;* nach den Begriffen der Hohenpriester dagegen war die Hinrichtung Jesu kein Mord, welcher Blutschuld involvirte, sondern die gerechte Bestrafung eines Verführers, Handreichung zu derselben somit ein gutes Werk. Der Talmud findet es wenigstens ganz in der Ordnung, dass man den „Sohn Stada's" mittelst einer List gefangen und am Rüsttag des Passahfestes gehenkt habe, und wendet auf ihn Deut. 13,8 an: „Du sollst nicht auf ihn hören, noch seiner schonen, noch dich seiner erbarmen, sondern umbringen sollst du ihn" (Laible, Jesus Chr. im Talmud S. 73 f.), und in der Lästerschrift Toledoth Jeschu (Eisenmenger, Entdecktes Judentum I, 175—192) wird mit Behagen erzählt, wie Judas, trotz einem Eid bei den zehn Geboten, welchen er Jesus geleistet, ihm nicht zu schaden, durch eine Verbeugung ihn verraten und seine Leiche in einem Flussbett verscharrt habe.

Nun ist es merkwürdig, dass alle diese Stellen, welche sachliche Einwände wachrufen, sich in ihrem Wortlaut mit der v. 9. 10 angeführten *Sacharjastelle* berühren. Bei Erwähnung der dreissig Silberlinge (26,15) gebraucht Matthæus sogar den Ausdruck ἔστησαν „sie wogen zu", welcher auf die Verhältnisse zur Zeit Jesu, wo man schon längst gemünztes Geld hatte, nicht passt, im griechischen Sacharja aber sich findet. Das Werfen der Silberlinge in den Tempel, von wo die Hohenpriester sie nehmen, aber nicht in den Tempelschatz legen wollen, erinnert an Sach. 11,13 nach der Deutung des Syrers (אֶל־הָאוֹצָר), die Erwähnung des Töpfers dagegen an unsre masorethische Lesart אֶל־הַיּוֹצֵר. Alles dies nötigt uns anzunehmen, dass *der Wortlaut der a. t. Stelle,* auf deren Erfüllung Matthæus hinweist, *den Wortlaut seiner Erzählung beeinflusst* hat.

Da lenken wir also doch auf den Weg Straussens ein, welcher die evangelische Geschichte aus der Übertragung a. t. Attribute und Geschichten auf den Rabbi von Nazareth erklärte? Durchaus nicht; wir konstatiren nur eine Tatsache, deren Vorhandensein in *einzelnen* Fällen Strauss unberechtigterweise zur natürlichen Erklärung des *ganzen* N. T. gemissbraucht hat, welche uns aber auch erklärt, warum das Leben Jesu von Strauss bei seinem ersten Erscheinen so viele sachkundige und nachdenkliche Theologen zu ernster, reiflicher Überlegung genötigt hat. Für die Tatsache eines Einflusses alttestamentlicher Texte auf evangelische Berichte ist *Justin* ein klassischer Zeuge; bei der Taufe Jesu erscholl nach ihm das Wort Psalm 2,7: „Du bist mein Sohn; heute habe ich dich gezeuget" (Dial. 88 und 103); den Esel zum Einzug in Jerusalem fanden die Jünger an einen Weinstock angebunden nach Gen. 49,11 (Apol. I, 32); die Juden setzten Jesus zum Spott auf einen Richterstuhl und sprachen: „Richte uns!" nach Jes. 58,2 (Apol. I, 35); vor dem Gekreuzigten verzerrten seine Feinde höhnisch die Lippen nach Ps. 22,8 (Apol. I, 38; Dial. 101); nach der Auferstehung sang er mit seinen Jüngern Loblieder nach Ps. 22,23 (Dial. 106). Diese Beispiele würden noch beweiskräftiger, wenn es sich (nach den neuesten Entdeckungen) herausstellen sollte, dass sie zum Teil aus dem *Petrusevangelium* stammen. Einzelne Erscheinungen dieser Art sind auch bei *Matthaeus* zu konstatiren; er lässt 2,20 den Engel zu Joseph sprechen: „Sie sind gestorben, welche dem Kind nach dem Leben standen", was auf den einen Herodes d. Gr. (V. 19) nicht recht passt, sondern wörtlich aus dem Leben Mose's Exod. 4,19 herübergenommen ist. Mth. 27,34 wird Jesus mit Essig und *Galle* getränkt, während es nach Marcus Myrrhenwein, nach Lucas Essig war; hier hat ohne Zweifel Psalm 69,22 auf die Worte des Matthæus eingewirkt. Vollends deutlich ist Mth. 21,1—7, wo Jesus auf einer Eselin *und* auf einem Füllen reitend (*ἐπάνω αὐτῶν* V. 7) in Jerusalem einzieht, während Mc. und Lc. nur von einem Füllen reden, Joh. von einem Eselein; der Parallelismus in Sach. 9,9 „reitend auf einem Esel und auf einem Füllen, der Eselin Sohn" hat Matthæus zur Verdopplung des Reittiers veranlasst. So sehr wir daher eine *schrankenlose* Anwendung dieser Erklärung evangelischer Berichte ablehnen, weil sie konsequent durchgeführt auch die davidische Abstammung Jesu (wegen Jes. 11,1), sein Wirken in Galilæa (wegen Jes. 9,1) und seinen Tod (wegen Jes. 53,8) in Abrede zu stellen nötigen würde, so unentbehrlich scheint sie uns Mth. 27,3—10 zu sein. [Die Entstehung dieses Berichts, welcher bei Mc., Joh. und im Ev. des Lc. fehlt, hätten wir uns dann vermutungsweise so zu denken: zuerst mag in der münd-

lichen Überlieferung die *Geldsumme*, um welche Judas seinen Herrn verriet, näher bestimmt worden sein nach Sach. 11,12 (dreissig Silberlinge). Dann mag auch V. 13 in die evangelische Geschichte hereingezogen worden sein, und zwar nach der Übersetzung „ich warf es ins Haus des Herrn in den *Schatz*". Diese Worte wurden auf eine Tat dessen bezogen, der die 30 Silberlinge empfangen hatte, also des Judas; das Geld von sich werfen konnte er aber nur, sofern er reuig geworden war. Diese Überlieferung scheint der Evangelist bereits vorgefunden zu haben; er verschmelzt sie aber mit einer andern, die auf der andern Lesart im Grundtext: „ich warf es ins Haus des Herrn zum *Töpfer*" beruht. Die Weissagung, welche ihm in dieser Gestalt vorlag, fand er in der Tatsache erfüllt, dass noch zu seiner Zeit nahe bei Jerusalem ein Beerdigungsplatz für auswärtige Juden gezeigt wurde, welcher von einem frühern Besitzer der „Töpferacker", sonst aber auch der „Blutacker" hiess und vom Volksmund in Beziehung zu dem Verrat des Judas an Jesus gesetzt wurde, und er bezog daher die Worte: „Ich warf es zum Töpfer", welche ihm übrigens nicht wörtlich gegenwärtig waren, auf die Verwendung des Geldes für den Töpferacker. Die Worte der Hohenpriester: „es ist nicht erlaubt, sie in den Tempelschatz zu werfen" bilden gleichsam den Übergang von der einen Deutung des Grundtextes zur andern; den Selbstmord des Judas durch Erhängen aber mag der Evangelist der mündlichen Überlieferung entnommen haben, welche, wie wir wissen, in diesem Punkt keine einheitliche war.] Hingegen kann der „Blutacker" des Matthæus so gut, wie das „Blutfeld" der Apg. sehr wohl der nämliche Ort sein, welcher zur Zeit des Hieronymus (Onomast. ed. Lagarde pag. 99) südlich vom Berge Zion gezeigt wurde und heutzutag an der Nordseite des „Bergs des bösen Rates" als Hakeldama gezeigt wird. Er liegt inmitten von Gräbern, nahe bei einer Stelle, wo Ton gegraben wird, und trägt ein Beinhaus, welches etwa die Hälfte des Raumes einnimmt (Raumer, Palästina S. 300; Bädeker-Socin, Palästina und Syrien S. 116[1]). Nach einer Sage, die Bengel (Gnomon zu Mth. 27,8) mitteilt, hat der Boden des „Blutackers" die Kraft, die Leichname fremder Pilger binnen 24 Stunden in Staub zu verwandeln. Daher wurden öfter im Mittelalter ganze Schiffsladungen davon ins Abendland geführt, um auf dem oder jenem Campo Santo (z. B. in Pisa) verwendet zu werden, ein Beweis, dass die Erzählung der Apg. damals im Bewusstsein sehr zurückgetreten war; denn wer hätte in der Erde vom Todesort des Judas ruhen mögen? In Bezug auf das wirkliche Ende des Judas

[1]) Vgl. *Melander*, Hakeldama; Zeitschr. des deutschen Palästina-Vereins XVII, 25 f.

ist der Bericht der Apg. vorzuziehen, nach welchem er nach dem Karfreitag seinen Lohn erhielt, und zwar so reichlich, dass er ein Grundstück daraus erwerben konnte, dann aber, ehe sieben Wochen um waren, auf seinem Gut durch einen tötlichen Sturz von der Strafe Gottes ereilt wurde.*)

Unsre Untersuchung wird manches Bedenken erweckt haben. Geben wir nicht *alle* Berichte der Evangelien auf, wenn wir an Einem irre werden, und noch dazu an einem so bekannten, welcher z. B. durch Bachs Matthæuspassion unsterblich geworden ist? — Ich darf mit der Gegenfrage antworten: Wo in aller Welt sonst behandelt man eine Geschichtsquelle nach dem Grundsatz: alles oder nichts? — und mit der Versicherung, dass mich die Behandlung solcher kritischen Fragen mit immer neuer Freude darüber erfüllt, dass an die grossen Tatsachen des Heils in der heiligen Schrift derartige kritische Bedenken in keiner Weise hinanreichen. Was braucht es uns zu ängstigen, wann, wo und wie Judas gestorben ist, — wissen wir doch aus vieler Zeugen Munde, wie und warum *Jesus* gestorben ist, und daran hat der Glaube genug. Für die *praktische* Verwendung unsrer Geschichte aber mag das Resultat unsrer Untersuchung zur Warnung dienen, ja nicht, wie es z. B. *Hase* thut (Geschichte Jesu 1876 S. 549, wo er Judas mit dem verlornen Sohn vergleicht), die angebliche Reue des Judas als Motiv zur Beschönigung seines Charakters und zu sentimentalen Hoffnungen für sein Schicksal im Jenseits zu verwenden. Nein, Judas, der Apostel Jesu Christi, ist „in seiner Sünden Maienblüte" dahingerafft worden, zum abschreckenden Beispiel für alle die, welche durch ihr Amt in täglichen Beziehungen zum Herrn stehen und sich doch nicht bekehren wollen. Wenn je, so reift auf diesem Gebiet Sünde wider den heiligen Geist, welche nicht vergeben werden kann, Sünde zum Tode, wie ihn Judas gefunden hat. Diesen vollen Ernst der Sünde, von welchem das Geschlecht unsrer Tage nicht gerne hört, den gerade gilt es ihm vorzuhalten; dann allein wird auch das Wort von der Gnade, welches der Karfreitag verkündigt, in den Herzen Raum finden und für das ewige Leben Frucht bringen.

*) *Schlatter* führt in seiner unlängst erschienenen Schrift „Zur Topographie und Geschichte Palästinas" (Calw und Stuttgart 1893) s. 217 f. die verschiedenen Erzählungen über den Tod Judas auf die Existenz eines alten Massengrabes bei Jerusalem zurück, welches einen unerträglichen Verwesungsgeruch verbreitet und den Christen als der Begräbnisort des Verräters gegolten habe. Papias habe in seiner absurden Legende den Geruch des Ortes speciell auf Judas zurückgeführt und demgemäss dessen Krankheit ausgemalt. Lucas habe das Ende des Judas analog dem Schicksal der Leichen beschrieben, welche von oben in das Massengrab hineingestürzt wurden. Mathäus endlich lasse

Programm der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem. Die Direktoren der Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 20. Oktober 1893 ihr Urteil abgegeben über die vier bei ihnen eingegangenen Abhandlungen auf die zwei 1891 und 1892 ausgeschriebenen Preisfragen.

Zwei Antworten in niederländischer Sprache behandeln „*Eine Geschichte der Rheinsburger oder Collegianten.*"

Die erste mit dem Motto: Omnia jam fiunt fieri quae posse negabam, ist offenbar von wenig geübter Hand geschrieben. Wohl hat der Verfasser eine Reihe von Büchern zu Rate gezogen, einige Handschriften gebraucht und einige örtliche Erkundigungen znm besten seiner Arbeit verwandt, aber die Bansteine, die ihm für dieses ausgedehnte Thema nötig gewesen wären, sind bei weitem nicht vollständig gesammelt. Überdies ist das zusammengebrachte ohne Kritik, ohne den Versuch einer Einteilung, ja ohne merkbare Ordnnng wie eine unbearbeitete, rohe Masse zum besten gegeben. Auch der Stil lässt viel zu wünschen übrig, einmal ist er merkwürdig hochtrabend und bilderreich, dann wieder aussergewöhnlich platt und alltäglich. Kurz, weder nach dem Inhalt noch nach der Form konnte diese Arbeit für die Krönung in Betracht kommen. Das einzige daran, was Lob verdient, ist der Fleiss des Verfassers.

Ganz anders zu beurteilen war die zweite Beantwortung unter dem Motto: Het geloof kent geen dwang, der man es alsbald anmerkte, dass ihr Verfasser in dergleichen Arbeiten bewandert war, dass er so gut wie alle gedruckten nnd geschriebenen Quellen zur Geschichte der Rheinsburger kannte und dass er es verstand, die daraus geschöpften Daten zu einem geordneten Ganzen zu verarbeiten. Wohl schien es bezüglich der logischen Reihenfolge wünschenswert, dass die Hauptstücke IV und V miteinander vertauscht würden, aber dies wird der Autor selbst wahrscheinlich bereits erkannt haben. Was indessen in dieser übrigens sehr verdienstvollen Arbeit vermisst wird, ist die psychologische Erklärung verschiedener Tatsachen. Unwillkürlich fragt der Leser, wie die Rheinsburger bei all ihrer Meinungsfreiheit so zähe an dem völligen Untertauchen bei der Taufe festhalten, wie sie bei all ihrer Toleranz in solche Streitigkeiten untereinander verfallen konnten, wie sie trotz des vorübergehenden ihres Auftretens dennoch so lange fortbestanden haben u. s. w. Ein anderer Mangel der Abhandlung liegt in der Form. Es wird alles mit den allergewöhnlichsten Ausdrücken gesagt ohne das geringste Streben nach stilistischer Schönheit. Abgesehen von einzelnen kleinen Ungenauigkeiten sollte man ferner noch wünschen, dass der Autor die Frage nach der Lebensfähigkeit von Genossenschaften, wie sie die Collegianten bezweckten, tiefer aufgefasst hätte.

---

den Erhängten im Sammelgrab für die Fremden bestattet werden, welches mit seinem Gelde, dem Lohn des Verrats gekauft sei. Vielleicht haben wir hier eine Stelle vor uns, wo die Lokalität prodnktiv. die Phantasie bewegend anf die biblischen Erzählungen eingewirkt hat. Die kritische Reihenfolge ist: Matthäns. Lucas, Papias. Es wird ans allem früher bemerkten klar sein, warum ich dieser Voranstellnng des Matthäus und der Herleitnng der verschiedenen Traditionen von der eigentümlichen Localität nicht zustimmen kann. Nur dies sei noch betont, dass von einer Bestattung des Judas auf dem Blutacker bei Matthäns, Lucas und Papias mit keinem Wort die Rede ist, und ebensowenig von einer Abhängigkeit des Papias von Matthäus geredet werden kann. Schlatters Vorschlag, bei Papias eine Textverderhnis anzunehmen nnd *ἀναγκαίων* mit „Angehörigen" zu übersetzen, wird durch Stellen wie Artemid. Bur. I, 45 und 79 widerlegt.

Onir.

Doch alle diese Bemängelungen verhindern nicht, dass das Gesamturteil über diese Abhandlung sehr günstig lautet, so dass sie einstimmig der Krönung mit der goldenen Medaille würdig erachtet wurde.

Die Eröffnung des zugehörigen Namensbriefes ergab als Verfasser der Abhandlung den Herrn *J. C. van Slee, predikant te Deventer.*

Auf die Frage: „*Welche Resultate haben die Untersuchungen der letzten Jahre über die Johanneische Apokalypse in Bezug auf ihre Zusammensetzung und die Zeit ihre Entstehens geliefert?*" waren ebenfalls zwei Antworten eingelaufen, eine niederländische mit dem Spruch: Nec temere nec timide, und eine deutsche mit dem Motto: Wir blicken auf eine kurze n. s. w.

Die erstgenannte Abhandlung hatte auf die Mehrheit der Beurteiler einen sehr günstigen Eindruck gemacht; einer von ihnen stimmte nicht bedingungslos zu; nach seiner Ansicht hat der Antor keine eigentliche Beantwortnng der Frage geliefert, wenn er auch gezeigt hat, dass er anf diesem Gebiete durchaus kein Fremdling ist. Alle Beurteiler erkannten an, dass die Arbeit grosse Verdienste hat und selbst, was vollständige Behandlung der einschlägigen Literatur angeht, die andere, deutsche Arbeit übertrifft. Stil nnd Form riefen indessen viele Bedenken hervor, sowie auch die grosse Ausführlichkeit selbst derjenigen Citate, welche der Autor nicht immer hinreichend verarbeitet hat. Das Endurteil ging dahin, eine lobende Erwähnnng allein sei für diese Arbeit nicht genng, so dass man beschloss, dem Verfasser die silberne Medaille anzubieten, falls er die Eröffnung des versiegelten Namensbriefes erlauben würde. Diese Erlaubnis wurde erhältlich gemacht durch den Herrn *D. M. A. N. Rovers* te Utrecht.

Günstiger noch war das Urteil über die deutsche Abhandlung. Der gelehrte Verfasser dieser Arbeit hat bewiesen, dass er seinen Stoff vollständig beherrscht. Die von ihm gegebene Literatur-Übersicht ist nahezu vollständig und seine Kritik kennzeichnet sich durch die Vereinigung von Schärfe, Richtigkeit und Unparteilichkeit mit Vorsichtigkeit. Klarer Stil und folgerechter Gedankengang bewirken, dass seine Schrift selbst von solchen, welche nicht ganz auf der Höhe der Frage stehen, gut gelesen und verstanden werden kann. Obschon auch durch diese Abhandlnng die streng wissenschaftliche Sicherheit bezüglich des Ursprunges der verschiedenen Bestandteile der Apokalypse noch nicht erreicht ist — was auch nicht gefordert werden konnte — so wurde doch dem Verfasser einstimmig der ausgesetzte Ehrenpreis zuerkannt. Mit Rücksicht auf das seit Einsendung dieser Abhandlnng neuerschienene Werk über die Apokalypse von Prof. *Völter* glaubte man den Wunsch aussprechen zu müssen, der Autor möge vor der Herausgabe seiner Schrift auf jenes Werk seine Aufmerksamkeit richten, um davon den ihm dienlich scheinenden Gebrauch zn machen. Das zugehörige versiegelte Couvert wurde geöffnet und es erwies sich als Verfasser der Herr *Chr. Rauch*, protestantischer Pfarrer in Dannstadt in der Rheinpfalz.

Die Frage, welche bereits im vorigen Jahre ausgeschrieben wurde, und woranf die Antworten vor dem 1. Januar 1895 erwartet werden, hat zum Gegenstand: „*Eine Geschichte der niederländischen Bibelübersetzung bis zur Ausgabe der Übersetzung nach Luther im Jahre 1523.*"

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von *f* 400 an innerem Wert. Man kann sich bei der Beantwortnng des Holländischen, Lateinischen Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit *lateinischer* Schrift) bedienen. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszeddel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: *Fundatiehuis van te wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.*

Bücherschau.

Paul Natorp: **Religion innerhalb der Grenzen der Humanität.** Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik. 118 S. 8°. M. 1.50 Pf. b. J. C. B. Mohr, Akad. Verlagsbuchhdlg. Freiburg i. Br. 1894.

Verfasser schickt die Frage voraus, ob Religion ein wesentlicher Bestandteil des Menschentums sei, welche wiederum fast gleichbedeutend sei mit der andern: ob sie zum Grund einer die Menschheit umspannenden Gemeinschaft, folglich zum Inhalt einer für alle gemeinsamen Erziehung tauge. Das führe auf den Boden der soziologischen Probleme hinaus. Die Lebensfragen der Gesellschaftswissenschaft fordern radikale Antworten, die gegenwärtige Wissenschaft darf denselben nicht aus dem Wege gehen. Indem er sich nun über Religion, Volkserziehung und soziale Frage ergeht, stützt sich der Verfasser hauptsächlich auch auf Pestalozzi als seinen Gewährsmann.

Otto Armknecht, Pastor in Linden-Hannover: **Sonntagserinnerungen. Kurze Zeitpredigten.** Gotha, Gustav Schlössmann, 1894. S. 186. 8°. M. 1.60 Pf.

Der Verfasser hat vom Entgegenkommen der Redaktion des politischen Lindener Lokalblattes Gebrauch gemacht, um in diesem eine Reihe seiner Kanzelpredigten in passend verkürzter Form vor einen weiteren Zuhörerkreis zu bringen. Es ist ihm die schöne Genugtuung widerfahren, damit Anklang gefunden und vielen unter seinen Amtsbrüdern den Weg gezeigt zu haben, wie man auf einfachstem Wege sein Auditorium vermehrt. Manche dürften so der Kirche wiedergewonnen werden, indem sie durch die Zeitung erfahren, dass man in den Predigten keineswegs über die Köpfe hinwegführt, sondern aus der Zeit heraus und für dieselbe redet.

D. Paul Wilhelm Schmiedel, Prof. in Zürich: **G. B. Winers Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms.** 8. Aufl. I. Teil, Einleitung und Formenlehre. Göttingen, Vandenhöck & Ruprecht, 1894. M. 2,60 Pf. Der Theol. Fakultät zu Strassburg i. E. gewidmet.

Seit mehr als 7 Jahrzehnden figurirt dieses Werk in der Theologischen Literatur, womit am besten sein wissenschaftlicher Wert sich dokumentirt. Die 6. Anflage hat der 1858 verstorbene Prof. Winer, allerdings nur mit fremder Hülfe, weil halbblind, besorgt, die 7. Aufl. C. G. Lünemann vermittelt, ohne wesentlich neues hinzuzufügen, so dass nun eine den Ansprüchen der Gegenwart genügende Überarbeitung bei aller Vortrefflichkeit des vorliegenden wohl oder übel zum grossen Teil eine Neubearbeitung werden musste. Und wiewohl der Überarbeiter, Prof. Schmiedel, sich ungleich grösserer Kürze befliss als Winer seiner Zeit, konnte es dennoch bei dem so stark vermehrten Material nicht ausbleiben, dass die Grammatik voluminöser wurde. Sie soll ja aber auch nicht bloss ein Schulbuch, sondern eben ein Lehrbuch sein, dass zwar nicht mehr die Anerkennung der geschlossenen Besonderheit des neutestamentlichen Sprachidioms zu erkämpfen, wohl aber die Unkenntnis desselben zu bekämpfen hat.

Dr. Georg Kunze: Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung. Als 1. Teil einer grössern Arbeit, betitelt **Unsterblichkeit und Auferstehung**, zugleich Heft 2 der Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft. — Berlin, 1894. R. Gärtners Verlagsbuchhandlung (Herm. Heyfelder). S. 224. — Gewidmet der Theol. Fakultät zu Jena.

Die vorliegenden Untersuchungen sollen in drei Teilen vollständig sein. Dieser 1. Teil versucht die verschiedenen Erscheinungsformen des positiven

Unsterblichkeitsglaubens auf ihre psychologischen Ursachen und Beweggründe zurückzuführen, daran schliesst sich eine vergleichende Analyse derjenigen geschichtlichen Religionen, welche in Bezug auf den Unsterblichkeitsglauben eine verneinende oder neutrale Stellung einnehmen, als da sind der Mosaismus, Buddhismus und Confucianismus.

E. Prentiss: **Himmelan!** Deutsche autorisirte Ausgabe von Marie Morgenstern. 6. Aufl. Basel 1894 bei Adolf Geering. S. 391. M. 3. Eleg. gbdn. M. 4. (Fr. 5.35).

Die Übersetzerin freut sich, das Buch bereits in 6. Aufl. aussenden zu können. Der Erfolg habe die Erwartungen, welche sie bei der ersten Herausgabe hegte, weit übertroffen. Sie fügt bei: „Musste ich mir doch sagen, dass der Geist, den dieses Buch atmet, nicht der Geist dieser unserer Zeit ist." Es stellt sich aus Tagebuchblättern zusammen, die allerdings ein geschlossenes Ganzes bilden, und darf den Anspruch erheben, für Frauen und Jungfrauen um der darin enthaltenen reichen Lebenserfahrung eine geschätzte Lektüre abzugehen.

Dr. K. Furrer, Pfarrer und Professor in Zürich: **Welche Hauptgefahren bedrohen den evangelischen Glauben und das kirchliche Leben der Gegenwart?** Rede, gehalten den 30. August 1893 in der Versammlung der schweiz. reform. Predigergesellschaft zu St. Gallen. — Zürich, Alb. Müller, 1894. — S. 35. — Cts. 50.

Diese Rede wurde hauptsächlich durch Vorträge veranlasst, welche Furrer im Winter 1892/93 vor der sozialdemokratischen Partei in Zürich hielt. Angesichts der Erbitterung, die aus diesen Kreisen noch in so mannigfachen Tonarten gegen die Religion auch bei diesem Anlass wieder laut wurde, stellte sich Furrer die Frage, ob denn solches möglich wäre, wenn die Kirche stetsfort ihrer Aufgabe genügt hätte. Das veranlasst ihn, in einer keine kirchliche Partei schonenden Weise Umschau zu halten innerhalb der Kirche.

Zwei trefflich orientirende Schriften sind:

1.) *Lic. theol. Karl Marti:* **Der Einfluss der Ergebnisse der neuesten alttestamentlichen Forschungen auf Religionsgeschichte und Glaubenslehre.** Vortrag, am 29. Aug. 1893 in St. Gallen auf der 50. Jahresversammlung der Schweiz. Predigergesellschaft gehalten. — Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn (Appelhans & Pfennigstorff) 1894. S. 59. 75 Pf.

2.) *Dr. H. Vuilleumier*, prof. à Lausanne: *Les résultats des travaux les plus récents relatifs à l'ancien testament et leur influence sur l'historie de la religion d'Israël et sur la dogmatique chrétienne.* — Lausanne, F. Rouge 1894. — pag. 84.

Zu folgenden, in Marti's alttestamentlicher Übersicht (cf. Heft 1 u. 2 dieses Jahrg.) besprochenen Schriften fügen wir noch einige ergänzende Angaben hinzu:

Dr. E. Reuss: **Das alte Testament,** übersetzt, eingeleitet und erläutert. Aus dem Nachlass des Verfassers. Herausgegeben von Lic. Erichson und Lic. Dr. Horst. Bis jetzt sind von dem trefflichen Werke erschienen: Einleitung und Geschichte Israels bis zur Zerstörung von Jerusalem. Die Geschichtsbücher: Richter, Samuelis und Könige; die Propheten; die heilige Geschichte und das Gesetz (Hexatench); die Kirchenchronik von Jerusalem (Chronik Esra und Nehemia und die hebräische Poesie.)

Das Werk erscheint in hübscher Ausstattung, gr. 8°, zu Braunschweig. C. A. Schwetschke u. Sohn, in 40 Lieferungen à 1 M. 30, oder in 7 Bänden.

(Schluss folgt.)

Die Unterwerfung der Christenheit durch die Kirche bis zum Ende des Mittelalters trotz des Protestes der Apostelbriefe und der Evangelien.

Von Rudolf Schöller in Zürich.

I.

Vermittelst der in heidnischer Weise vollzogenen Überlieferung des Christentums durch den katholischen Episkopat gelangt dieser zur religiösen Beherrschung der Christenheit. Die katholische Religion wirkt zunächst als Staatsreligion des römischen Reiches.

Selbstsucht und Selbstverleugnung kennzeichnen die menschlichen Handlungen. Erfolgreiche mit Selbstverleugnung verbundene Taten, die zu Gunsten des Staates geschehen, sind der lauten Anerkennung sicher. Und recht häufig wird sie ihnen auch zuteil, wenn sie zu Gunsten einer Korporation stattfinden. In letzterem Falle sind sie aber, wenn auch der Handelnde für sich selbst keinen direkten Vorteil dabei im Auge hat, doch nicht selten mit einem berechnenden Egoismus verbunden, der auf persönlicher Teilhaberschaft an den Interessen und Vorteilen der Korporation beruht. Gefährlich wird dieser korporative Egoismus ebenso leicht dem Staate, wie der Entwickelung und dem Frieden der Menschheit, wenn es der Korporation gelingt, den persönlichen Egoismus der Menschen ihrem Interesse dienstbar zu machen. Entschieden ist dies aber der Fall bei der Opferfreudigkeit für eine geistliche Korporation, die es verstanden hat, ihre Angehörigen mit dem Glauben zu durchdringen, dass die Opferfreudigkeit, die auf der Erde für die geistliche Korporation ausgeübt wird, im Himmel eine hundertfache Belohnung erntet. Zeitweise unüberwindlich kann die hierdurch entstehende Gefahr werden, wenn ein derartiger Glaube auch noch vom Staate selbst begünstigt, andauernd gehegt und gepflegt wurde, so dass ihn die aufwachsende Generation schon als Erbteil mit auf die Welt bringt.

Vgl. Glogau, Abriss der philosophischen Grundwissenschaft. I S. 44.

Die Geschichte zeigt uns aber auch Beispiele von weiter gehender Opferfreudigkeit, die wir, als frei von jedem Egoismus, lediglich zu Gunsten der Wahrheit und der ganzen Menschheit ausgeübt ansehen dürfen. So ging Sokrates für die Wahrheit in den Tod; das erhabenste Beispiel dieser Art gab aber Christus durch sein Leben und Sterben. Dennoch herrschte, statt der lauten Anerkennung, teils grauenhafte Furcht, teils sogar Freude über sein Ende und offener Hohn gegen den Sterbenden, als Christus in dem bittern Todeskampfe am Kreuze noch durch das Gebet: „Vater, vergib ihnen“ *seine Lehre bekräftigte, dass die Liebe das höchste religiöse Gebot sei.*

Lukas XXIII. 34

Wohl gelang es den Feinden Christi, die Aeusserungen der Verehrung für den Erlöser bei dessen Verscheiden am Kreuze zurückzuhalten, aber mit wachsender Macht hat diese im Laufe der Zeiten sich geltend gemacht. Denn nichts auf der Welt gleicht dem Segen und der Befreiung, welche Christi Leben, Tod und Lehre der Menschheit zu bringen geeignet sind. Welchen Segen würde es veranlassen, wenn die Beziehungen der Menschen untereinander im vollen Umfange von den christlichen Geboten der Liebe beeinflusst würden, soweit dies überhaupt auf Erden möglich ist! Und welcher Segen würde allein schon dadurch entstehen, dass die Christenheit fernerhin auf *die* Überlieferung von Christi Leben, Tod und Lehre zurückginge, die noch nicht durch den korporativen Egoismus einer nach Herrschaft strebenden geistlichen Korporation beeinflusst und getrübt ist.

Wir sind so glücklich, in den Briefen der Apostel derartige zuverlässliche Ueberlieferungen aus den ersten Jahrzehnten nach dem Tode Christi zu besitzen, während alle vorchristlichen Religionen auf Ueberlieferungen beruhen, deren *Entstehung* sogar sich der sichern Kontrolle entzieht.

Vergl. Dr. Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte, übersetzt von Dr. Weber. S. 2/4 10/11 18 u. f. 27/28 31 57 61 119 148 187 206 217 230/31 261. Renan, Geschichte des Volkes Israel, übersetzt von Schaelsky I S. 18 95/97 352/354 362/363 II 170.

Bezüglich der mosaischen Religion schreibt z. B. Renan, dass Moses, wenn er wirklich existirt habe — wie übrigens alles anzudeuten scheine —, 1400 bis 1500 Jahre vor Christus gelebt haben würde, und dass eventuell die Legenden über ihn *erst 400* bis *500 Jahre* (wenn nicht noch länger) *nach seinem Tode* entstanden seien. So lange Zeit hatte also in diesem Falle die *mündliche* Überlieferung sich auszubilden, also gerade

diejenige Überlieferungsart, welche sich der Kontrolle der späteren Geschlechter leicht entzieht. — Nun pflegte jederzeit die priesterliche Verbindung oder geistliche Korporation, welche sich im einzelnen Falle die religiöse Überlieferung angeeignet hat, im Staate deshalb eine besondere Autorität zu beanspruchen, weil sie behauptet, dass *sie allein* den Willen der Götter, welche das Volk verehrte, aus geheimnisvollen Anzeichen zu erkennen vermöchte, weshalb auch *ihren auf spezieller Kenntnis des göttlichen Willens beruhenden* Anordnungen Folge geleistet werden müsste. *Die Religionen wurden Staatsreligionen,* so zwar, dass mitunter das Haupt und die Beamten des Staates auch zugleich direkt an dem religiösen Kultus Anteil hatten.

Vergl. Tiele-Weber 52 63 86 130/136.

Vergl. Tiele-Weber S. 23 37 75 80/81 34 51 60 80 113 270/271 280/282.

Wo es den leitenden geistlichen Korporationen gelang, einen Teil der Klügsten und Besten des Volkes an sich zu ziehen, war ihr Einfluss auf die Leitung des Volkes mitunter nützlich. Häufig gelangte die geistliche Korporation aber auch dahin, dass die staatlichen Gesetze und Gewaltmassregeln ihr dazu helfen mussten, eine geistliche Herrschaft zu schützen, die bei ungehemmter Entwicklung der Intelligenz sich nicht zu halten vermocht hätte. *Ihrem Interesse entsprechend* wurde alsdann auch wohl der *Unterricht* eingerichtet, und speziell der Religionsunterricht meist so geleitet, dass aus dem Schuldbewusstsein der Menschen eine unversiegbare Quelle der Macht und des Reichtums für die geistliche Korporation entstand. — In einzelnen heidnischen Staaten glaubte man schliesslich alle Mittel anwenden zu dürfen, um das Ansehen der Korporation zu schützen, so dass man sich sogar zur Einführung von Massregeln berechtigt hielt, die wir mit den Ketzergerichten und der Inquisition des Mittelalters vergleichen können (vergl. Tiele-Weber S. 155/156 258/260), durch die dann freilich viele edle Bürger, die nach der Wahrheit strebten und nicht zu Gunsten der Korporation zu heucheln vermochten, auf die Folterbank gebracht wurden, während Lügner hochgeehrt dastanden. Denn wie heute jeder Europäer es weiss, dass die von den geistlichen Korporationen der Heidenwelt gelehrten Götter nur Phantasiegebilde waren, so ahnten oder wussten dies auch damals schon viele. Ihr Verstand sagte ihnen einerseits mehr oder minder klar, dass die geistliche Korporation durch bewussten oder unbewussten

Vergl. Tiele-Weber 247/48 250.

Vergl. Tiele-Weber 130/136.

Betrug ihr Volk beherrsche; anderseits brachte der Widerspruch gegen die Korporation ihnen den Untergang. Das Gewissen jedes ehrlichen Mannes verpflichtet ihn aber zur Wahrheit, und so drohte jedem ehrlichen, die Wahrheit suchenden Manne das Verderben.

Trübe und düster war also die religiöse Vergangenheit fast aller Völker vor Christus, und ohne sein Erscheinen würde das Bild der späteren Religionen gleich trübe und düster geblieben sein. Denn *ohne* Religion ist *nie* ein Stamm oder ein Staat gewesen, und fast alle Kulte waren mit geistlichen Korporationen verbunden, die entweder auf den Stamm, das Volk oder den Staat einen beherrschenden Einfluss schon ausübten oder doch kaum vermeiden konnten, nach solchem Einfluss zu streben. Denn es liegt in der Natur *jeder* geistlichen Korporation, die dazu gelangt, einem Volke die Religion zu übermitteln, dass sie allmälig den Gehorsam gegen sich mit dem Gehorsam gegen die Gottheit identifizirt und sodann gebietet, *ihre* Lehre als die höchste und massgebende Wahrheit zu erachten, und dass sie dahin gelangt, die Beachtung der von ihr angeordneten Formen und Satzungen für ein Haupterfordernis der Religion auszugeben. Die Bestätigung hierfür liefern nicht nur die heidnischen Völker, sondern auch die Juden, obgleich die jüdische Religion uns nicht nur als die höchste der vorchristlichen Religionen, sondern gewissermassen als die Mutter der christlichen erscheint. Auch bei den Juden hatte sich eine gesonderte Priesterkaste, die sich die Überlieferung der Religion zuschrieb, erst allmälig herausgebildet. Auch bei den Juden war deshalb schliesslich die Befolgung der von der Priesterkaste angeordneten Satzungen das Haupterfordernis der Religion geworden. Hatte Christus aber sehen müssen, dass dies sogar bei der jüdischen Religion vorgekommen war, trotzdem allgemein anerkannt wurde, dass Gott sich den Juden in spezieller Weise offenbart habe, so konnte es doch gewiss nicht in der Absicht Christi liegen, den *gleichen Keim der Verderbnis auch wieder in die christliche Religion* hinein zu tragen. Auch sehen wir, dass nach der Lehre Christi, sofern sie durch die Apostelbriefe und Evangelien überliefert ist, die Bildung einer für die Christenheit massgebenden geistlichen Korporation nicht erforderlich erscheint. Denn weder zur Reue und Busse noch zu dem

Vgl. Thiele - Weber Seite 8.

Vergl. Markus VII 5/13.

Vergl. Renan-Schaelsky I 158 166/167 184 II 65/68 261 u. f.

Markus VII 9.

Markus I 15.

durch die Liebe wirksamen christlichen Glauben bedarf es einer herrschenden Hierarchie; und zur Ausübung der mit Christi Lehre verbundenen Formen, der Taufe und des Abendmahls, *bedurfte es wohl bald der christlichen Gemeinden, aber keiner herrschenden geistlichen Korporation;* sie wurden vielmehr ohne diese von den Christen vollzogen. Auch entzog Christi Lehre den geistlichen Korporationen die Macht, welche sie aus der teils natürlichen, teils künstlich erregten Furcht der Menschen vor dem dunkeln Jenseits zu ziehen vermochten. Denn wenn auch die Evangelien wohl von ewigen Strafen sprechen, so drohten diese nicht mehr den Gläubigen; ihnen sollten die Sünden vergeben sein, wie auch sie liebevoll zu vergeben pflegten. Christus lehrte die Gläubigen, den allmächtigen und allwissenden Gott *als ihren Vater* anzurufen; er lehrte sie, dass dieser Gott die Liebe ist und dass sie keiner Vermittelung einer geistlichen Korporation bedürfen, weder um zu ihm zu beten oder sich zur gemeinsamen Anbetung zu versammeln, noch um selig zu werden. Christus verbot aber auch den Jüngern, die er speziell mit der Überlieferung seiner Gebote betraute, jede religiöse Beherrschung der Christenheit, *und schnitt hiemit gleichzeitig die Bildung jeder geistlichen Korporation, die allein zu massgebender Überlieferung seiner Religion berechtigt wäre, ab.* Denn schon an und für sich ergiebt sich, dass eine hiezu gelangende Korporation mit der Zeit auch die religiöse Beherrschung des betreffenden Religionsgebietes erreicht, was überdies tatsächlich auch durch die Erfahrung zu allen Zeiten bestätigt worden ist.

Matth. VI 4/6 15/18 Gal. V 6, I Tim. II 5. Matth. XVIII 20. Apostelg. II 41 46/47 I Kor. V 13, II Kor. I 24 Uhlhorn, Kampf d.Christentums S.320 Harnack, Dogmengeschichte I 119/120 Matth. VI 12/15. Luk.VI 36/37, XI 2/4, Eph. I 7/13 IV 31/32 I Joh. II 10/12, IV 7/21

Matth. X 29/30. Ev. Joh. III 16 36, V 24, XVII 2/3, I Tim. II 5, Römer I 16, VIII 14/18.

Markus IX 34/42 X 42/44 Matth. XXIII 8/10

Wenn nun Christus im Angesicht des Todes nicht nur den Gläubigen im Allgemeinen, sondern auch den speziell von ihm bevollmächtigten Jüngern verbot, sich Rabbi oder Lehrer nennen zu lassen, da sie Alle *Brüder* seien, er allein aber ihr Meister und Lehrer sei, so liegt sowohl hierin, wie darin, dass er ihnen wiederholt verbot ihre Glaubensbrüder zu beherrschen, klar ausgedrückt, dass Christus auch nach seinem Tode *keine* die Christenheit beherrschende Korporation, und somit auch keine Korporation wollte, der das Recht der allein massgebenden Überlieferung seiner Lehre und seiner Gebote zustehe. Vollständig gewiss ist es denn auch, dass die Christus dienenden Apostel nie die Absicht gehabt haben, eine

Markus VIII 31/34 IX 31/35 X 32/44, Matth. XVI 19/23 u. XVIII 18, XX 25/28 XXIII 8/10

Römer VIII 14/16, II Kor. III 17, Gal. II 4/11, V 13, I. Petri V 1/5.

geistliche Korporation zu bilden oder zu stiften, um ihr die allein massgebende Überlieferung der Lehre Christi zu übertragen. Vielmehr haben sie sich grosse Mühe gegeben, die Bildung einer solchen Korporation zu verhindern, als sie von national-jüdischer Seite angestrebt wurde, und ruhig liessen die von Christus unterrichteten und berufenen Apostel es denn auch geschehen, dass neben ihnen viele Christen als selbständige Gläubige das Christentum verkündigten.

Markus IV 34. II Kor. V 20, Vgl. Apostelg. VIII 1/4

Vgl. Gal. II 11 u. f.

Und so wenig wie die *Apostel* sich vereinbarten, um eine Korporation für die massgebende Überlieferung der Lehre Christi zu bilden, so wenig taten dies die *Evangelisten*. Von den verschiedenen Evangelien, die in den ersten Jahrhunderten nach Christi Tod geschrieben worden sind, haben vier in unser jetziges neues Testament Aufnahme gefunden. Sind nun neben inhaltlichen Verschiedenheiten sogar Widersprüche in ihnen enthalten, so zeigen diese, dass die Evangelisten nicht daran gedacht haben, sich zu vereinbaren, um eine vollständig massgebende Überlieferung der Lehre Christi zu bieten. Einen grelleren Widerspruch aber kann es kaum geben, als der, welcher besteht zwischen Matth. XXVII 38/44, wonach *beide* mit Jesus gekreuzigten Räuber ihn am Kreuze beschimpften, und Lucas XXIII 33/43, wonach *einer* der beiden mit dem Heiland gekreuzigten Missetäter *derart bereuend und gläubig verehrend zu Christus sich wandte,* dass dieser ihm antwortete: „Wahrlich, ich sage dir: heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein.“

So fehlt der Inhalt von Matth. XVI 18/19, XVIII 18 und Joh. XX 23 in den Evang. Lukas und Markus.

So lange die Evangelisten ohne Nebenzwecke die Absicht hatten, jede für sich die Erlebnisse und Gebote Christi *so* niederzuschreiben, wie sie dieselben für richtig hielten, waren individuelle Färbungen und mithin mehr oder minder erhebliche Verschiedenheiten in der Darstellung des vor Jahrzehnten geschehenen unvermeidlich.

Vergl. Baur, Kirchengeschichte I 75/77.

Die Überlieferung der Lehre Christi bot aber dadurch besondere Schwierigkeit, dass einerseits aus ihr die Befreiung der Gläubigen von der Beherrschung durch die jüdische Hierarchie sich ergab, und dass sie anderseits sich doch wieder auf das von dieser Hierarchie beherrschte Judentum stützte. Ohne direkt oder vollständig die jüdischen Satzungen aufzuheben, ging doch nach den Evangelien und Apostelbriefen die *Lehre Christi dahin, dass das ganze Gesetz und die Propheten an den beiden*

Vgl. Harnack, Dogmengesch. I 39/42.

Markus I 44, Matth. V 17/18 XXIII 2/3, Lucas XVI 17.

einfachen Geboten der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten hangen.

Matth. VII 12 XXII 37/40 V 43/44 I Kor. XIII 1/7 Gal. V 6 u. a.

Und nach diesen beiden Geboten hat Christus auch den jüdischen Überlieferungen gegenüber vom Beginn der Lehrtätigkeit an stets *gehandelt. Er setzte somit tatsächlich die diesen widersprechenden Satzungen ausser Kraft, ohne sich durch den Hass irre machen zu lassen, den er und die Bekenner seiner Lehre dadurch bei den herrschenden geistlichen Korporationen und ihren Anhängern erregen mussten.* Auch seine Jünger nahm er gegen die Anklagen wegen Nichtbeachtung jüdischer Überlieferungen wiederholt in Schutz. Die Macht der jüdischen Hierarchie beruhte aber auf der *unbedingten Anerkennung ihrer Überlieferung.* Diese *volle* Anerkennung entzog ihr aber Jesus, indem er sie nur *bedingungsweise* gelten liess. Alsbald erkannten denn auch die Anhänger der Hierarchie die Gefahr, die ihrer Macht drohte; *ihr tötlicher Hass brachte Christum an's Kreuz,* während der Vertreter des Staates keine Schuld an ihm fand. Aber nur kurze Zeit konnten sie wähnen, dass hierdurch der mächtige Zauber, den Christus bei Lebzeiten durch seine Gottergebenheit, unermessliche Liebe und überzeugende Rede ausgeübt hatte, gebrochen sei; denn mit dem Glauben an die Auferstehung Christi erhielt er wieder seine volle Kraft, und viele wurden nun überwältigt, die bis dahin eifrige Anhänger der jüdischen Überlieferung gewesen waren.

Markus II 27 bis III 6

Mark. II 18/22 23/28 VII 1/23 u. a.

Markus III 6. Joh. XVIII 24 28/31 38 XIX 4/7.

Den Juden war aber gelehrt worden, sie seien das auserwählte Volk des Einen Gottes, der die Welt erschaffen hat und regiert. Die meisten Juden, getaufte und ungetaufte, suchten nun die ihrem Volke verheissene Bevorzugung festzuhalten und zu dem Ende die Heidenchristen einer national-jüdischen Theokratie zu unterwerfen. Der Mittelpunkt der dahin Strebenden war Jerusalem. Und eine von vielen hochangesehene Persönlichkeit, Jakobus, der leibliche Bruder des Herrn, stand dort an der Spitze der so gesinnten Judenchristen, wie uns überhaupt das neue Testament wiederholt zeigt, dass leibliche Verwandte Christi den Ansichten Jesu und seiner Apostel entgegentraten. In Jerusalem wurde die Verbindung der gesetzeseifrigen Juden und Judenchristen aufrecht erhalten; manche getaufte Priester und Pharisäer gehörten zu den letztern. Die Steinigung des

Apostelg. X 34/35 u. XI 1/18. Vgl. Ritschl, altkath. K. 159.

Apostelg. XI 1/3 XV 1/2 XXI 18/25. Markus III 21/22 30/35 VI 1/4. Gal. II 12/13.

Prof. Dr. Löning, Gemeindeverf. d. Urchr. 106. Ritschl, altkath. Kirche 2. Aufl. 159/160 416/17. Baur, Kircheng. I 278/80. Apostelg. VI 7/14, XV 5.

Stephanus und eine daran sich anschliessende Verfolgung hatte Schrecken unter die Gegner verbreitet und viele waren ausgewandert.

Als sicheres Zeichen der Unterwerfung unter die gesammte *auf Ueberlieferung beruhende* mosaische Gesetzgebung galt die Beschneidung. War man aber gebunden, *dieser Ueberlieferung* zu folgen, so war man damit auch

Apostelg. XV 1/2 5. Gal. V 2/3.

zum Gehorsam gegen diejenigen gezwungen, die über ihren Inhalt in massgebender Weise zu bestimmen hatten. Mit der Beschneidung war also die Notwendigkeit der Unterwerfung unter die national-jüdische Hierarchie eng verbunden. Deshalb wurde von ihren Anhängern die Notwendigkeit der Beschneidung für die Heidenchristen mit allen Mitteln erstrebt: sie erschien ihnen auch gesichert, wenn über diese Frage *zu Jerusalem* in einer Versammlung würde entschieden werden, zu welcher die dortigen Vorsteher der christlichen Gemeinde und die Gemeindegenossen zugezogen würden. Dennoch *schlug diese Berechnung fehl, weil sie fehlschlagen musste.* Denn zu jung und lebendig war damals bei den Christen noch die Erinnerung, dass Christus *deshalb* an's Kreuz geschlagen worden war, weil seine Lehre die *Befreiung der Christenheit von der vollen Geltung der jüdischen Ueberlieferung bedeutete.*

Dadurch, dass die Apostel *einmütig,* so viel wir ermitteln können, die von Jerusalem ausgehende Behauptung abwiesen, zur Seligkeit der Heidenchristen sei deren Beschneidung erforderlich, war zunächst die Beherrschung der Christenheit durch eine national-jüdische Hierarchie vereitelt. Da aber in damaliger Zeit *eine andere gar nicht in Betracht kam,* so erschien hiermit so weit möglich auch *für alle Zeiten jede* die gesammte Christenheit beherrschende geistliche Korporation als beseitigt. Welche wunderbare Kraft zeigte nun die Lehre Christi! Während das selbständige Auftreten der Apostel, ihr verschiedenes Verhalten gegenüber der gesetzeseifrigen Gemeinde zu Jerusalem, und die auch bei allem freundschaftlichen Verkehr festgehaltene gegenseitige Unabhängigkeit der christlichen Gemeinden einerseits die Befreiung der Christenheit von jeder sie beherrschenden geistlichen Korporation dartat, zeigte sich anderseits die Einigkeit der Gläubigen *in der Heilsgewissheit,* die sie zur Ertragung aller Verfolgungen stärkte, *in der Betätigung*

Römer III 28/30. Galater II. Vergl. Harnack I 54/58 61/70 114 119/120 126/127 135/138.

Matth. V 9/11, XXII 37/40. Lukas X 30/37. Joh. XIII 34/35, XV

der Nächstenliebe und in dem Ringen nach Heiligkeit. Zum ersten Male seit dem Beginne der Weltgeschichte gab so die neue Religionsgemeinschaft der Christenheit viele Jahrzehnte hindurch den Kulturvölkern das Beispiel einer Religion, die jedes religiöse Herrschaftsgelüste bekämpfte, und einer tief religiösen Gemeinschaft, die nicht von einer abgeschlossenen geistlichen Korporation beherrscht wurde. 12/13 u. 17. I Cor. XIII 1/8. Eph. IV 2/16. V 21 u. a.

Wie die Evangelien berichten, hatte Christus ja auch öffentlich gelehrt, dass an seinen Geboten der Liebe das ganze Gesetz und die Propheten hangen und es auf die Satzungen der Menschen nicht ankomme. Die von Christus berufenen Apostel gaben denn auch seine Lehre nicht als eine Geheimlehre aus, die eine von ihnen oder durch sie gebildete geistliche Korporation durch Dogmen zu definiren oder weiter auszubilden habe. Und doch hätte gerade die Zeit der Apostel besondere Veranlassung zur Feststellung einer „regula fidei" gegeben; denn sicher ist es, dass damals religiöse Meinungsverschiedenheiten unter den Christen bestanden, sowie auch, dass damals die einzelnen christlich-religiösen Gemeinden verschiedene Bedingungen stellten, um jemanden als Gemeindegenossen aufzunehmen und anzuerkennen. Das Bekenntnis des Glaubens an den von den Aposteln verkündeten Christus genügte z. B. der Christengemeinde zu Jerusalem, der Jakobus vorstand, nicht, um jemand als religiösen Gemeindegenossen anzuerkennen; diese forderte vielmehr ausserdem, dass man sich den mosaischen Gebräuchen gegenüber nicht teilnahmslos verhalte, während nach den Apostelbriefen die Zugehörigkeit zur Gemeinde in den rein heidenchristlichen Gemeinden nicht nur hievon unabhängig war, sondern im Gegenteil vor dem Anschluss an den mosaischen Gebrauch der Beschneidung ausdrücklich und nachhaltig gewarnt wurde.

Matth. VII 12 XXII 37/40. Markus VII 1/7.

Vgl. Joh. XVIII 20.

Vergl. Ritschl, altkatholische Kirche S. 337, 340.

1 Cor. I 12 XI 18/19 Gal. II 4, 11/14.

Apostelgeschichte XV u. XXI 20.

Siehe Galater-Brief insbes. Gal. V 2

Die Verbreitung des Christentums war im ersten Jahrhundert also unabhängig von der speziellen Lehre einer „Kirche" und von kirchlichen Dogmen. Christus *allein*, der von Gott gesandte Erlöser, der Gekreuzigte und Wiederauferstandene, war es, den man verkündigte. Christus, der durch seine Wahrhaftigkeit und unerreichbar dastehende Liebe gegen die Menschen das unbegrenzte Vertrauen der Christen erworben hatte, sicherte den Gläubigen, die seinen Geboten der Liebe entsprachen,

Vergl. Harnack Dogmeng. I 54/58 61 131 137/138.

Ev. Joh. III 16 36 V 24. Matth. VI 14/15 VII 1/2 u. a.

I Kor. I 4/9 20/30 11. 1/2. Römer I 16, V 1/15, VIII 17/32 X 4/12. Kol. II 9/12. 1 Joh. I 2 5 II 2/11 22/23 III 1/2 14/23 u. a. Vgl. Döllinger, Christentum und Kirche. 1868. S. 237. Matth. VII 12 XXII 37/40 Gal. V 6 u. a.

Harnack, Dogmeng. I 131 153/164.

Matth. XXIII 8/10

auch das ewige Leben zu. So verkündigten, seinem Auftrag folgend, die Apostel das Christentum. Und in der vollen Zustimmung hierzu erschöpfte sich bei den bekehrten Heidenchristen auch der Inhalt ihres Glaubensbekenntnisses. Von selbst war hierin die Erklärung des Willens enthalten, Christi Geboten der Liebe zu entsprechen. Das besonders innige Verhältnis zwischen Christus und Gott, zwischen Sohn und Vater, war allen Christen eine beseligende Gewissheit, und wie ihre Liebe zu Christus war auch die Glaubenszuversicht in Betreff ihres zukünftigen Lebens so gross, dass sie, von beiden erfüllt, allen Verfolgungen Trotz boten. Aber selbst die Form des Glaubensbekenntnisses war keine allgemein festgestellte und vorgeschriebene. Es hielt sich niemand zur Feststellung einer solchen massgebenden Form des Bekenntnisses berechtigt. *Denn wer über die Form des Bekenntnisses verfügt, der bestimmt auch über dessen Inhalt, erhebt sich also zum Herrn über das Bekenntnis, zum Beherrscher des Glaubens, reisst somit die religiöse Beherrschung der Gläubigen, die Christus allein zusteht, an sich und wird dadurch zum Widersacher Christi,* auch wenn er sich noch so oft als Diener Christi bezeichnet.

Apostelg. XV.

I Kor. VIII 8 u. f.

I Kor. II 2/13.

Römer XI 33. Markus X 18 Phil. III 12/13 I Kor. XIII 9/10. 1 Joh. III 2. Matth. XI 27. Vgl. Joh. X 30 mit Joh. XIV 28.

Deshalb musste nicht nur seitens der Apostel jeder Versuch unterbleiben, ein für die gesammte Christenheit verbindliches Glaubensbekenntnis, eine regula fidei, festzustellen, sondern es musste auch der ihnen von anderer Seite unterbreitete Gedanke, die Seligkeit von der Befolgung vereinbarter Bedingungen abhängig zu erklären, von ihnen zurückgewiesen werden. Überdies waren die Apostel von dem Gefühl durchdrungen, dass sie bei der Predigt über Christus den Gekreuzigten wohl nach dem Geiste Gottes redeten, dass aber trotzdem ihr Wissen auf Erden unvollkommenes Stückwerk sei und bleiben werde. Es wird eben den Menschen hienieden ebenso unmöglich bleiben, Gottes Grösse und Wesen ganz zu erfassen, wie die Versuche misslingen werden, sein Walten in den Prüfungen der Menschen vollständig zu ergründen.

Vgl. Hefele I 653. Siehe auch Antrittsrede von Herrn Prof. Schmiedel in theol. Zeitschr. der Schweiz IV. Heft 1893.

Wenn also Christen religiöse Gemeinden bilden und sich zu diesem Ende über irgend welche Formen verständigen, so darf es nach den Evangelien und Apostelbriefen nur in dem Gedanken geschehen, dass ihnen dabei jede Absicht auf Beherrschung der übrigen Christenheit fern bleibt, da eine solche ihnen nicht zusteht.

Unermüdlich war denn auch insbesondere der Apostel Paulus, den Gläubigen die Wahrung der christlichen Freiheit ans Herz zu legen und damit indirekt zugleich der Behauptung vorzubeugen, dass die Überlieferung der Lehre Christi durch eine *geschlossene geistliche* Korporation zu geschehen habe. Nie hätte Paulus, der doch von allen Aposteln am meisten zur Ausbreitung des Christentums beigetragen hat und aus liebevollem Glaubenseifer alles Ungemach zu erdulden vermochte, die Freiheit in Glaubenssachen durch eine Korporation oder durch Majoritätsbeschlüsse unterdrücken lassen. Also weder *mit* noch *gegen* Paulus wäre im ersten Jahrhundert die Einführung eines Glaubenszwanges in der Christenheit durch eine geistliche Korporation oder durch Majoritätsbeschlüsse möglich gewesen. Und so blieb die sowohl durch die Apostelbriefe wie durch die Evangelien überlieferte freie und ideale Religion Christi bis ziemlich weit ins zweite Jahrhundert hinein die herrschende in der Christenheit. Allmählich änderten sich aber die Verhältnisse. Die Macht der national-jüdischen Hierarchie, die Christus dem Kreuzestod und Paulus der Gefangenschaft überliefert hatte, trat nach der Zerstörung Jerusalems und bei der immer mehr anwachsenden Überzahl der Heidenchristen ganz zurück, ohne dass zunächst die Herrschaft einer andern geistlichen Korporation die christliche Freiheit bedrohte. Mit dem Aufhören des Kampfes, der *aus der Mitte der Christenheit* gegen die christliche Freiheit geführt worden war, liess aber auch allmählich die Fähigkeit nach, eine Gefahr, die in dieser Richtung *aus der Christenheit selbst* drohte, rechtzeitig klar zu erkennen und energisch zu bekämpfen. Denn die Christen hatten wohl noch andauernd gegen das heidnische Kaiserreich zu streiten, aber *in diesem Kampfe stärkte sich nur das Gefühl für die religiöse Gemeinschaft und das Zusammenhalten der Christen.* Deshalb waren sie auch sehr geneigt, allen hierauf gerichteten Bestrebungen ihre Zustimmung zu geben. Als nun im zweiten Jahrhundert an der Spitze der christlichen Gemeinden meist Bischöfe standen, und viele von diesen unter sich eine engere Verbindung anstrebten, um durch sie, als die Verkörperung der massgebenden katholischen *Autorität*, den Spaltungen entgegen zu treten, welche in der Christenheit durch die *Gnostiker* verbreitet waren, fand dies Unternehmen des Bischofsbundes vielseitige Zustimmung.

I. Cor. VIII 9, II. Cor. III 17, Gal. II 4, 11 u. f. V 1 13.

Gal. I 11/12 15/19 II 1/6, V 1.

Gal. II 4/5.

Vgl. Harnack I 183.

Der Wunsch der Menge nach vermehrter Übereinstimmung ist aber kein Beweis für die Richtigkeit einer bestimmten Anschauung und kein christlich-religiöser Rechtstitel für die mehr oder minder gewaltsame Durchführung ihrer Alleingeltung. Dennoch sahen aber diejenigen Bischöfe, die nur in dienender Liebe eine vermehrte Übereinstimmung der Christenheit erstrebten, ihre Anschauung bald von jenem katholischen Bischofsbunde bei Seite gesetzt, der als herrschender Episkopat auch dort die Übereinstimmung der Christenheit *zu erzwingen* suchte, wo sie ohne Zwang nicht erreichbar war. Auch die so handelnden Bischöfe wünschten wohl mit den Apostelbriefen und Evangelien im Einklang zu bleiben; dabei richteten sie aber schliesslich *nicht ihren Willen nach diesen Schriften ein, sondern formten und deuteten die Schriften des neuen Testamentes nach ihrem Willen.*

Vgl. Harnack I 190/91, 214/216.

Eine Gefahr für das Christentum konnte aber in dem Auftreten der Gnostiker nur insoweit liegen, als diese (gleich dem katholischen Episkopat) einen geschlossenen Bund bildeten, um die Gewissen der Menschen von Kindheit an gefangen zu nehmen und sie ihrer Macht unterworfen zu erhalten, und so allmählich die Alleinberechtigung ihrer Lehre zu erzwingen. Soweit sie dies etwa beabsichtigt haben, sind sie einem mächtiger gewordenen Bunde unterlegen, welchem Umstand wir es wohl auch zuschreiben dürfen, dass die Kunde über die

Vgl. Harnack I 193/94 198/205 235/240. Theol. Lexikon von Holtzmann u. Zöpffel Seite 351.

Gnostiker stellenweise eine ungenügende ist. Auf *christlicher Grundlage* wollten die Gnostiker ihre Lehre aufbauen und *für die Sammlung und Zusammenfassung christlicher* Schriften sind sie in ihrer Weise tätig gewesen. In dem

Baur, Kircheng. I 77.

Lukas-Evangelium sah Marcion, der von mehreren zu den Gnostikern gezählt wird, eine sehr wertvolle Überlieferung der Lehre Christi; besonders hoch schätzte er aber die älteste schriftliche Überlieferung eines sehr

Harnack I 228 237 242.

lebenskräftigen Christentums, wie sie in den Briefen des Apostel Paulus enthalten ist. Dagegen verwarf Marcion alle Tradition, die sich eine geschlossene geistliche Korporation als *ihre spezielle* Überlieferung zuschrieb und die nach dem Willen dieser Korporation für die ganze Christenheit massgebend sein sollte. Er wollte

Harnack I 228 240.

also nicht, dass einer Korporation durch die Vorspiegelung einer Geheimwissenschaft die Umbildung des Christentums im Sinne und Interesse derselben ermöglicht

würde. — Soweit nun die Gnostiker keinen festen Buud bildeten, um andere zum Bekenntnis eines speziell durch sie überlieferten Christentums *zu zwingen*, waren sie ungefährlich. Sie regten zum Denken an und konnten also nützlich in Gebieten wirken, die durch menschliche Intelligenz zu fördern sind, während sich ihre unzureichende Geisteskraft auf jenem Gebiete, das der sichern menschlichen Erkenntnis unzugänglich bleibt, bald zeigen musste. Ebenso mussten ihre Bemühungen scheitern, wenn ihre religiös-sittlichen Anforderungen noch weiter giengen als die, welche nach den Apostelbriefen und Evangelien Christus gestellt hatte.

Vgl. Matth. XI 27. Hefele I 653.

Harnack I 236/237.

Die Mitteilung einer subjektiven christlich-religiösen Anschauung an die Mitbrüder, die es deren Ermessen überlässt, inwiefern sie sich die ihnen vorgetragene Meinung anzueignen vermögen, ist im Einklang mit dem durch die Apostelbriefe und die Evangelien übermittelten Christentum. Denn in ihm ist das subjektive Empfinden der göttlichen Offenbarung und das Ergriffenwerden durch sie, sowie die Hochhaltung *der* Überzeugung, die dem persönlichen Gewissen entspricht, wiederholt betont. Nichts hat das Christentum von Meinungen und Lehrsystemen, die auf diese Weise vorgetragen werden, und von den sich daran knüpfenden geistigen Bewegungen zu fürchten. Wie wir Marcion als eigenartigen, ernsten und streng sittlich-religiösen Christen hochachten, so schätzen wir wegen ihrer warmen Verteidigung des Christentums auch Justin d. M. und Tatian, obgleich ihre religiösen Anschauungen nicht ganz die gleichen waren. Religiöse Meinungsverschiedenheiten waren in der Christenheit seit dem Tode Christi stets vorhanden. Sie sind eine natürliche Folge der christlichen Freiheit; nur sollen sie nicht in liebloses Wortgezänk und Streitsucht ausarten. Die Lehre Christi, dass man Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten müsse, dass an den beiden Geboten der Liebe zu Gott und zu den Nächsten das ganze Gesetz und die Propheten hangen, verbunden mit der Art und Weise, wie Christus durch sein ganzes Leben diese Lehre bekräftigt hat, *bleibt für alle Zeiten das Höchste, was den Menschen in religiöser Hinsicht geboten werden kann.*

I Kor. XIV.

Matth. XI 27 XVI 17 XVIII 20. Gal. I 12 16/20 II 2 6/14. Römer IX 1.

Harnack I 228/29 236/40. Baur, Kircheng. I 332 495.

I Kor. XI 18/19 II Kor. III 17 Gal. II 4/5, 11/14 u. a.

Joh. IV 23/24 XII 47. Matth. VII 12, XXII 37/40.

Vgl. Kant I 234 243 VI 311 343 405/7.

Das einzige System, welches das durch die Apostelbriefe und Evangelien überlieferte Christentum wirklich gefährdet,

ist das System des katholischen Episkopates, nämlich das System, nach dem dieser sich selbst und sich allein zum massgebenden Vermittler des Christentums erhebt. Denn durch solche allein massgebende Überlieferung wird die christliche Religion der zwar nur allmählich

Harnack I 190/191 175

fortschreitenden, aber mit der Zeit fast vollständigen Umbildung durch den korporativen Egoismus einer geschlossenen geistlichen Korporation preisgegeben. Unter dem beibehaltenen Namen des Christentums wurde die Religion des Bischofbundes nun dahin ausgebildet, dass

Hefele I 47/48

dieser in berechneter Selbstüberhebung sich die Unfehlbarkeit bei seinen Entscheidungen über religiöse Angelegenheiten zuschrieb, und zwar auch bezüglich solcher Fragen,

Vgl. Hefele I 653

von denen die Bischöfe bei Festhaltung der Wahrhaftigkeit sich sagen mussten, dass die Befähigung zu deren Entscheidung auf Erden überhaupt nicht zu erlangen sei. Nach der vom Bischofsbund umgebildeten Religion schlug dessen Autorität jede religiöse Meinungsverschiedenheit zu Boden und schloss damit jeden Zweifel aus, während nach dem durch die Apostelbriefe und Evangelien überlieferten Christentum die religiöse Selbständigkeit und Freiheit der Christen gewahrt wird, damit aber auch jede äussere kirchliche Autorität fern bleibt, gegen die nun einmal alle aufkommende religiöse Meinungsverschiedenheit oder Ungewissheit alsbald zurückweichen *muss*. Dabei war es aber den Bischöfen, wenigstens im zweiten Jahrhundert, noch klar, dass durch die Bildung

Vgl. Harnack I 43/47 65 119/20 131 137/138 Vgl. auch Hefele I 302, Polykrates gegen Papst Victor

einer geistlichen Korporation, welcher die alleinmassgebende Überlieferung des Christentums zustehen soll, etwas ins Leben gerufen wurde, was dem Christentum des ersten und teilweise des zweiten Jahrhunderts widersprach.

Was bis dahin das Christentum sehr wesentlich vom Heidentum und Judentum unterschieden hatte, war das tatsächliche Festhalten der nach den Apostelbriefen und Evangelien von Christus begründeten und von den Aposteln verteidigten Befreiung der Christenheit von der Herrschaft einer geistlichen Korporation, und gerade diese Befreiung erscheint nach der neuen Religion, die nun im Machtgebiete des Bischofsbundes als allein wahres Christentum ausgegeben wurde, verdammenswert.

Harnack I 54/58 65 114.

Einzig in ihrer Art und Grösse steht die Macht da, die Christus durch geistige Kraft auf die Menschen aus-

geübt hat. und einen *unerschöpflichen Schatz von Liebe und Verehrung gegen sich* hat er dadurch gesammelt, dass er nur zum Heil der Menschen gelebt hat und für ihre Erlösung gestorben ist. Diesen unerschöpflichen Schatz konnten die sich zusammenschliessenden Bischöfe aber für die durch sie gebildete geistliche Korporation verwerten, wenn es ihnen gelang, einer *neuen* Lehre Glauben zu verschaffen, nach welcher Christus *dieser geistlichen Korporation* die genaueste Kenntnis seines Willens und *dessen allein massgebende Ueberlieferung* auf die Nachwelt übertragen habe, woraus sich dann mit der Zeit auch die religiöse Beherrschung der Christenheit von selbst ergab. Diese konnte einer geschlossenen geistlichen Korporation, welche als „Kirche Christi" die allein massgebende Ueberlieferung seiner Religion besorgt und in Zweifelsfällen die endgültige Entscheidung trifft, nicht entgehen.

Indem der Bischofsbund nun diesen Weg betrat, unternahm er es, bewusst oder unbewusst, die Christenheit auf die Bahn des Heiden- und Judentums zurückzuführen. Hatten die verbündeten Bischöfe genügenden Erfolg, als sie die kühne Behauptung aufstellten, *dass ihnen, als den Nachfolgern der Apostel, von Christus die massgebende Ueberlieferung seiner Religion übertragen worden sei, so konnte der Episkopat durch die alsdann von ihm abhängende Ueberlieferung allmählich die Lehre Christi so umbilden, wie es ihm passte.* Erschwert wurde dies freilich dadurch, dass nach den Evangelien und Apostelbriefen Christus und seine Apostel energisch dafür gekämpft hatten, die Gläubigen von der Herrschaft jeder Hierarchie zu befreien und frei zu erhalten. Denn da die verbündeten Bischöfe sich nun als „Nachfolger der Apostel" ihre Autorität zuschrieben, die Apostel aber *dem* ganz entgegengesetzt gehandelt hatten, was die Bischöfe nun durch ihren Bund erreichen wollten, so musste *ihre* Absicht zunächst *den Aposteln untergeschoben werden.* Es brachten daher die Anhänger des Bischofbundes eine dem entsprechende Darstellung des sogen. Apostel-Concils zu Jerusalem in die Apostelgeschichte, bei der sie die Briefe des Apostel Paulus ganz unbeachtet liessen. Dabei blieb nach der zweiten Hälfte von Vers 29 des Kap. XV wohl noch die Möglichkeit der Auffassung offen, dass von der Versammlung bei

Böhringer I 211/214

Vgl. Harnack I 190/191

der Speisenenthaltung, die man den Heidenchristen zur religiösen Pflicht machte, nur ein freundliches Ersuchen beabsichtigt gewesen sei, während nach Vers 24—28 des gleichen Kapitels dem Beschlusse der Versammlung
Hefele I 1 69. der Charakter der befehlenden Gesetzgebung beigelegt werden konnte, den hiernach später der Bischofsbund auch für seine Dogmen in Anspruch nahm. Eine derartige Darstellung mit der später vom Bischofsbund daran geknüpften Folgerung ist aber schon deshalb
Matth. XV 10/19 XXIII 8/10. Markus VII 14/23 X 42/45 und viele andere. hinfällig, weil Christus, der Lehrer und Meister der Apostel, nach den Evangelien Ausserungen getan hat, die ein solches Verhalten der Apostel vollständig ausschlossen. Auch ist in den Briefen der *Ur*apostel die Versammlung zu Jerusalem gar nicht erwähnt.

Die Apostel widmeten dem, was sie als den Willen Christi erachteten, ihr ganzes Denken und Handeln. Da Christus nun aber betont hatte, dass er allein der religiöse Lehrer und Meister der Christenheit sei, so hat er jeder diesem Principe entgegenstehenden Weiter- oder Umbildung der christlichen Religion eigentlich vorgebeugt, und so konnten die Apostel in keiner Weise einer solchen zustimmen. Sie konnten deshalb auch nicht wollen, dass die religiöse Beherrschung der Christenheit oder die allein massgebende Überlieferung der christlichen Religion einer geschlossenen Korporation übertragen wurde. Und am wenigsten konnte dies die Meinung des Apostels Paulus sein. Denn mehr als irgend ein anderer Apostel hatte er noch als Saulus durch eigene Erfahrung kennen gelernt, wie *mächtig die*
Gal. I 13/14. *geistige Knechtung durch eine Ueberlieferung wirkt, die vollständig in den Händen einer Hierarchie ruht.* Und so musste wohl auch der später durch eine höhere Offenbarung sich erleuchtet fühlende Paulus dauernd davon durchdrungen bleiben, dass nur solche geistige Knechtung sein Volk zu der Kreuzigung Christi fanatisiert und ihn zur eifrigen Christenverfolgung getrieben hatte.

Nach seiner Erleuchtung war die erste Sorge des Paulus, sich für einige Zeit dem Einflusse der jüdischen
Gal. I 10/20. Hierarchie zu entziehen. Er ging zunächst nach Arabien und lebte dort vorübergehend, entfernt sowohl von den Aposteln wie von den jüdischen Macht-
Gal. II 5/6 11/14. habern. Sein durch sie *unbeeinflusster* Verkehr mit

Gott und Christus reifte seine hervorragende religiöse Festigkeit und Selbständigkeit. Dann erst besuchte er den Apostel Petrus und blieb fünfzehn Tage bei ihm. Petrus wird ihm als bezeichnend für das Verhalten Christi mitgeteilt haben, dass es dessen Gewohnheit war, sich (entfernt von der Synagoge) *in der Einsamkeit* durch das Gebet zur Erfüllung des göttlichen Willens zu stärken, sowie dass Christus auch seinen Gläubigen das einsame Gebet zur Erforschung des göttlichen Willens und zur Stärkung des Gewissens empfohlen hatte. Je mehr aber insbesondere der Apostel Paulus, der von den Juden viel verfolgte treue Knecht Christi, für die Verteidigung der christlichen Selbständigkeit und Freiheit geleistet hatte, desto mehr bemühten sich die Anhänger des Bischofsbundes ihm in der Apostelgeschichte eine hervorragende Mitwirkung zur Verbreitung derjenigen Beschlüsse (*δόγματα*) zuzuschreiben, die dem katholischen Episkopate später als Vorbild für seine religiöse Gesetzgebung dienen mussten. Wir wissen aber im Gegensatze hierzu aus den eigenen Briefen des Apostels Paulus, dass er *nie* zu *Speise*vorschriften oder andern Verfügungen irgend einer Versammlung als zu *religiösen Gesetzen* für die Christenheit, oder *dazu* hätte seine Zustimmung geben können, ausser Gott und Christus eine für die Christenheit massgebende religiöse Autorität irgend welcher Art zu bilden oder anzuerkennen, gleichviel ob man sie einzelnen Personen oder Versammlungen zuschrieb. Seine ganze Tätigkeit galt nur der Verbreitung des *Einen* Evangeliums Christi, des Evangeliums der Liebe und der christlichen Freiheit. Nur zu demZwecke, dass dieKatechumenen christliche Liebe und Freiheit nach empfangenem Unterricht als religiös-selbständige Brüder und Diener Christi zu üben und zu wahren im Stande seien, beanspruchte Paulus von ihnen während der Unterrichtszeit Gehorsam.

Römer IX 1. II Kor. I 12.

Vgl. Math. XIV 23 XXVI 39 42/44. Markus I 9/13 35 VI 46 XIV 35/36 39.

Math. VI 5/13.

Apostelg. XIII 45/50 XIV 19 Römer I 1 Phil. I 1. I Kor. VII 22/23. Gal. I 10, II V.

Apostelg. XV 22 25 XVI 3/4.

Hefele I 1 u. 69.

Römer X 4, XII 9/21 XIV 8/12. Gal. I 6/12 II 4/14, V I 6 13/14 22 Eph. I 1/23 insb. 5 10 u. 22/23, IV 2/3 13/16 31/32, V 20/21 I Kor. II 2, III 5/11 VIII 8/13, XI 3 XII 4/12, XIII 1/7 13 II Kor. I 19/20, III 17, IV 5 X 5. II Tim. II 24/25, Kol. II 6/22, III 11/17.

Nach dem Vorbilde Christi scheute Paulus aber auch eine kräftige Sprache nicht, wenn er meinte, dass die Religion dazu benützt würde, um dem korporativen Egoismus einer geistlichen Korporation zu dienen. Nach dem Vorbilde Christi lehrte er, dass die Seligkeit und das Wesen der Religion nicht von der Beachtung der Speisevorschriften oder anderer äusserlicher Priestersatzungen abhange, sondern von dem Glauben an das Evangelium Christi und von der *Gesinnung*, die zum

Gal. I 8/9.

Markus VII 5/23 XII 29/31. Joh. III 15/16 36, V 24, XIII 35 u. a. Römer I 16, III 22/30 V 1. I Kor. VII 19, VIII 8/13, XIII 1/7 13 Gal. V 6.

Römer V 3/6 IX 3. I Kor. IV 12/13. II Kor. XI 23/29. Apostelg. XX 19/25 XXI 11/14. I Kor. XVI 1/4.

Gehorsam gegen den Willen Gottes und zur tatkräftigen Nächstenliebe führt. Nach dem Vorbilde Christi wurde er nun durch diese Liebe zur höchsten Aufopferung begeistert und zur Vergeltung des Hasses durch Wohltun befähigt.

Vergl. Apostelg. XI 2/3 17, XV 1/11 Gal. II 4/5 11/14, V 1/2, I Petrus V 3/5.

Und hart war der Kampf, den Paulus und die andern Apostel gegen die Anhänger einer national-jüdischen Hierarchie durchzufechten hatten, um nicht durch die religiöse Herrschaft einer geistlichen Korporation die geistige Herrschaft Christi über die Christenheit trüben zu lassen. Was so die Apostel wohl gemeinsam bekämpften und was hauptsächlich des Apostels Paulus unbeugsame Energie verhinderte, das gerade suchte seit dem zweiten Jahrhundert ein Bund von Bischöfen zu erreichen. Es ist der Bund jener Bischöfe, die sich in anmassender Weise selbst zu Nachfolgern der Apostel erhoben, um unter dieser Firma etwas durchzusetzen, dem die Apostel zu ihrer Zeit mit Erfolg widerstrebt hatten. Der Wert der in der Apostelgeschichte beliebten Darstellung des sog. Apostelkonzils zu Jerusalem, soweit sie zur Stütze für die Herrschaftsbestrebungen des katholischen Episkopates dienen soll, sinkt aber durch die ihr klar und unzweideutig widersprechenden Briefe des Apostels Paulus und durch den Inhalt der Evangelien unter Null. Wir können also ganz davon absehen, dass ev. aus einem Rechte der von Christus speziell bevollmächtigten Apostel sich noch entfernt kein Recht für einen Bund von solchen Bischöfen ergeben würde, die *sich selbst* zu Nachfolgern dieser Apostel stempeln.

Dennoch zeigte sich die Überlieferuug der Lehre, die der für seine Herrschaft streitende Episkopat als Christentum ausgab, weit wirksamer als die ihr entgegen stehenden Schriften der Apostel und Evangelisten. Ein grosser Teil der Getauften konnte ja überhaupt nicht lesen und einem andern war die Sprache der heiligen Schriften fremd. Wieder ein anderer Teil war zu sehr durch Berufstätigkeit in Anspruch genommen, um sich in die Schriften zu vertiefen. Und da zudem die Apostelgeschichte auch mehrseitig zu den heiligen Schriften gerechnet wurde, so konnte in ihr ja das Vorbild zu einer religiösen Gesetzgebung *nach* Christi Tod gefunden werden. Daneben enthielten ferner die Schriften des neuen Testamentes wohl recht viele Mahnungen zur

Friedfertigkeit, aber keine Anleitung einer Organisation zum Streite gegen den allmählich fester organisirten Bund der Bischöfe. Iusbesondere wusste aber der Bischofsbund den Egoismus der zahlreichcu Menschen für sich auszunutzen, die nur in einer zweifelfreien Zusicherung in betreff ihres zukünftigen Lebens Beruhigung finden. Diesen ist nicht das Beispiel der völligen Entsagung und der aufopfernden Liebe, das Christus gab, das Wesentlichste, sondern der Nutzen, der ihnen aus dem Kreuzestod des unschuldig Gestorbenen nach der festen Zusicherung des Bischofsbundes erwächst, aber nur dann, *wenn sie ihm folgen.* Obgleich nach dem Evangelium Matthäi die Macht zu binden und zu lösen von Christus den Aposteln übertragen worden war, so bildeten die Furcht und die Hoffnung, die sich an das jenseitige Lebeu knüpfen, nach den Apostelbriefen und den Evangelien dennoch keine Tauschware für die Apostel, mit der sie die religiöse Herrschaft einer von ihnen gestifteten geistlichen Corporation erkaufen wollten. Den Aposteln blieb die Absicht fern, in dieser Weise den Glauben an das jenseitige Leben, der den Todesmut der Christen während der Verfolgungen zu stärken vermochte, so gezu missbrauchen. Ihn suchten aber stets diejenigen für sich auszunutzen, welche an der religiösen Beherrschung der Christenheit durch eine geistliche Korporation ein Interesse hatten. So hatten es schon die Apostelg. XV 1.
Anhänger der national-jüdischen Hierarchie getan, und so verfuhren nun die Anhänger des Bischofsbundes nach Anleitung des von diesem heilig gesprochenen Bischofs Cyprian, der mit Leidenschaftlichkeit für die religiöse Macht der Bischöfe und ihres Bundes über die Christenheit kämpfte.

Welch anderes Beispiel hatten aber Christus und die Apostel gegeben! Bei ihnen wurde der Glaube an ein jenseitiges Leben mit seinen Leiden und Freuden überstrahlt durch die Liebe. Nicht um seiner Seligkeit willen, sondern *aus Liebe* und zur Rettung der Menschen erlitt Christus, als des Menschen Sohn, den Tod am Kreuze. Der Apostel Johannes schreibt: „Die voll- I Joh. IV 17/18.
kommene Liebe treibt die Furcht aus.“ Und so hoch auch der Apostel Paulus den Glauben und die Hoffnung schätzt, so geht ihm doch über beide *die Liebe.* Auch I Kor. XIII 13.
ist *sie* es, und nicht das egoistische Verlangen nach der

Römer IX 3.

Gal. II 2/10.

Gal. I 10/20, II 6 19/20.

Römer IX 1.

eigenen Seligkeit, die ihn leitet, wenn er den Römern schreibt: „Denn ich wünschte selbst ein Fluch von Christo zu sein (*ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ χριστοῦ*) für meine Brüder, meine Verwandten dem Fleische nach.“ Auch nicht ***seiner Seligkeit*** wegen wünschte Paulus mit den andern Aposteln in Übereinstimmung zu sein, sondern um ***für andere*** mit besserm Erfolge arbeiten zu können. Für ***seine Seligkeit genügte es ihm, sich in Uebereinstimmung mit Gott und seinem Gewissen zu wissen.***

Vgl. Ritschl, altkath. Kirche, II. Auflage 255/257.

Harnack I 42.

Zu denen, die sich dem Bischofsbund aber nicht unterordneten, gehörten bald auch diejenigen, die an den judenchristlichen Überlieferungen in der *Weise der Urapostel festhielten.* Dass sie nun deshalb zu den vom Bischofsbund Verstossenen geworfen und von ihm demnach verdammt wurden, ***zeigt deutlich die ganze Wertlosigkeit der Verdammung oder Seligpreisung der „Kirche.“*** — Trotzdem bildeten Verdammung und Seligsprechung die Grundlage der Macht, die der Bischofsbund auf die von ihm Betörten ausübte und die es ihm ermöglichte, ***sich zum religiösen Gesetzgeber der katholischen Christenheit zu erheben und durch Strafgesetze die Befolgung seiner Anordnungen zu erzwingen.***

Böhringer I 416/419. Hefele I 86.

Da nun überdies der katholische Episkopat seine Lehre dahin ausbildete, dass ***er*** zu bestimmen habe, ***wie weit das Gebiet seiner religiösen Gesetzgebung*** sich erstrecke, so musste und muss dies notwendig zu Streitigkeiten mit ***jedem*** Staate führen, ***der seine Selbständigkeit in der Gesetzgebung wahrt.*** Durch ***seine*** Umwandlung des durch die Apostelbriefe und Evangelien überlieferten Christentums zur Religion des Bischofsbundes oder der „Kirche“ hatte der katholische Episkopat also auch den Kampf des römischen Staates gegen ihn ***zur Notwendigkeit*** gemacht. ***Sein*** Anspruch auf Beherrschung der Christenheit war mit ***seinem*** Christentum eng verbunden; und wenn im dritten Jahrhundert oder im Anfang des vierten katholische Bischöfe als Christen litten und starben, so geschah dies im Kampfe für ein von ihnen umgeformtes Christentum, das die Herrschaft ***ihrer*** geistlichen Korporation bedeutete. ***Das durch die Apostelbriefe und Evangelien übermittelte Christentum*** bereitet dagegen dem Staate, sobald dieser nicht das Bekenntnis einer bestimmten Staatsreligion fordert, keine Schwierigkeit.

Kol. III 22. Eph. VI 5. Tit. III 1. Markus X 42/45, XII 14/17. Joh. XVIII 36 u. a. Math. XX. 25/28, XXIII 8/10.

Dies Eine ausgenommen, lehrt es vielmehr den vollsten Gehorsam gegen den Staat und dessen Einrichtungen. Es schafft nicht nur keine Korporation, die zur religiösen Gesetzgebung für die Christenheit berechtigt ist, sondern es verwirft sie geradezu. Dies Christentum schafft also ein gesundes Verhältnis zwischen Religion und Staat. Es nimmt dem Staate die Befugnis, den Begriff der Gottheit vorzuschreiben und über „gut und böse" zu bestimmen, überlässt ihm aber die Gesetzgebung und erleichtert durch eindringliche Empfehlung des Gehorsams deren Durchführung.

Römer XIII 1/5. I Petri II 13/14.

Da aber die römischen Kaiser den staatsfreundlichen Kern *dieses* Christentums nicht erfassten, sondern auch ihm gegenüber ihre Staatsreligion, die sich überlebt hatte, gewaltsam durchsetzen wollten, konnten sie nicht siegen. Vielmehr wuchs nun der Einfluss und die Macht des katholischen Episkopates derart, dass die Kaiser allmählich begannen, sein Bündnis zu wünschen, und Constantin der Grosse wirklich ein für die Zukunft des römischen Reiches entscheidendes und für Europa folgenschweres Bündnis mit ihm einging. Durch die Art des Bündnisses untergrub Constantin das Recht des Kaisers, späterhin gegen die Gesetzgebung des katholischen Episkopates aufzutreten und leitete also dessen Erhebung zum massgebenden Gesetzgeber für das römische Reich ein. Wie es bei den Heiden geschehen war, so gelangte nun auch im katholischen römischen Reiche eine immer mächtiger werdende geistliche Korporation dahin, die staatlichen Gesetze und Gewaltmassregeln in Anspruch zu nehmen, um ihre geistliche Herrschaft zu schützen, *den Unterricht in ihrem Interesse* einzurichten, Ketzergerichte und Inquisition einzuführen, durch die edle Bürger zu Martern, zu Rechtlosigkeit und zum Tode gebracht wurden, während die Heuchler in Ehren und Wohlsein lebten.

Hefele I 38 48 420. Harnack II 92.

Vergl. Böhringer I III Abteil. 170/173 356/372. Schlosser IV 467/69 509 556/57.

Indem der katholische Episkopat nun seine religiösen Überlieferungen weiter in der Weise ausbildete, wie sie seinem korporativen Interesse am meisten zusagten, befolgte er das *gleiche* Verfahren, das die *vorchristlichen* geistlichen Korporationen eingeschlagen hatten, da auch diese durch ihre religiösen Überlieferungen die Brücken zu ihren Machtstellungen gebaut hatten. Wie bei den Religionen der vorchristlichen heidnischen Staaten, so

Harnack I 41/45 175 190/91 273/277 330/354.

wurde nun auch für die katholische Religion im römischen Reiche die von einer geistlichen Korporation geleitete und in deren Interesse weitergesponnene Überlieferung massgebend. Wie früher die heidnischen geistlichen Korporationen behauptet hatten, dass der Wille der Gottheit nur durch sie unverfälscht übermittelt werde, so tat dies nunmehr der katholische Episkopat. Und wie die heidnischen geistlichen Korporationen ihr Recht zur direkten oder indirekten Volksbeherrschung auf diese Behauptung gestützt hatten, so tat dies nunmehr der katholische Episkopat. Wie früher bei den Heiden, so wurde nunmehr im Machtgebiet des römischen Reiches der Gehorsam gegen die geistliche Korporation mit dem Gehorsam gegen die Gottheit identificirt. *Wie ehemals bei den Heiden, so diente nun in der katholischen Kirche die teils natürliche teils künstlich erregte Furcht vor dem Jenseits als unversiegbare Quelle der Macht und des Vermögens für die geistliche Korporation.*

Vergl. Joh. III 16. V 24, VI 47 und v. a. Stellen mit den Anathemata der Konzilien, sowie Matth. V 43/47, VII 1/5. XXII 37/40 u. v. a. mit Hefele, Konzilieng. V 742 749 786/87 817 1022/23.

Wie es bei den Heiden und Juden der Fall gewesen war, so bekam also im Machtgebiet des Bischofsbundes, das sich durch den Bund mit den römischen Kaisern nun weithin ausdehnen sollte, der korporative Egoismus einer geistlichen Korporation den massgebenden Einfluss auf die Bestimmung von gut oder böse; dem gemäss erhielten auch die Anschauungen über das zur Seligkeit Erforderliche je nach den *Wandlungen der „Kirche“* (und ferner nach dem *Interesse der „Kirche“* auch die Gebote der Liebe) ihre Wegleitung. Indem der katholische Episkopat sich aber zur Erlangung der Weltherrschaft mit der weltlichen Macht des römischen Reiches verband, gab er auch für einstweilen den internationalen Charakter der katholischen Religion auf; diese wirkte so zunächst tatsächlich als Staatsreligion des römischen Reiches.

Vgl Rückert, Kulturgesch. des deutschen Volkes I 25/26 36/37 191/96 234 253/254, Thiele-Weber, 283.

Diesem nach der Weltherrschaft strebenden Römertum stand als zweite Weltmacht gegen Ende des fünften Jahrhunderts das Germanentum gegenüber.

II.

Sieg und Niederlage des Germanentums im Kampfe gegen die römisch-katholische Weltherrschaft. Das Sinken des Papsttums im 10. Jahrhundert ermöglicht für kurze Zeit den Bestand eines unabhängigen, dem germanischen Geiste entsprechenden Reiches unter Heinrich I.

Als *bezeichnend* für das ursprüngliche Germanentum wird uns angegeben, dass es vollständig frei war von jeder Herrschaft einer gesonderten Priesterkaste. Es kannte also auch keine Hierarchie, welche die Jugend in dem Glauben erzog, dass der Gehorsam gegen eine geistliche Korporation als höchste Tugend anzusehen sei. Frei von jeder derartigen Beeinflussung, so wie es auch nach der durch die Evangelien und Apostelbriefe überlieferten Lehre Christi sein soll, konnte bei den alten Germanen sich der Sinn für Wahrheit und Recht entfalten und kräftigen. Den freien Germanen konnte demnach auch nur *das* Christentum sympathisch werden, welches *die subjektive Wahrheitsliebe stärkt* und den Gläubigen die Freiheit lässt, sich zu Bekenntnissen zu vereinigen, die *dieser* Wahrheitsliebe entsprechen und die somit von jedem äussern, durch eine herrschende geistliche Korporation veranlassten Zwange frei bleiben. Durch Übersetzung des neuen Testaments ins Gothische wurde ihnen die Lehre Christi überliefert, und ungetrübt durch die religiöse Gesetzgebung der allgemeinen Konzile und ohne Unterordnung unter die Überlieferung einer nach Herrschaft strebenden geistlichen Korporation konnte diese Lehre auf sie wirken.

Vgl. v. Sybel, Entstehung d. deutschen Königtums 101/108 121. Rückert, Kulturg. I 61 67. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands II 576/577. Nitsch Geschichte d. Deutsch. Volkes I 97.

Vergleiche Rückert I 11/12 26 218/227 232 234. Hauck, Kircheng. Deutschlands 187/90 100/101. Nitsch I 96 141.

Vgl. Krafft Kirchengesch. der germanischen Völker 224, 240/52 259/67 329/34. v. Giesebrecht, Kaiserzeit I 52/53. Math. XX 25/28, XXIII 8 10 Joh. IV 24. II Kor. III 17. Gal. II 4/5. Vgl. auch Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands 247/52.

Solchem Christentum ergaben sich viele germanische Stämme mit fast wunderbarer Schnelligkeit. Ungeschmälert liess *dies* Christentum die Gewissensfreiheit; es hob aber den moralischen Mut, die Wahrheitsliebe und die Sittenreinheit. Und indem es zugleich die Neigung zur Milde und Friedfertigkeit stärkte, wie sich dies insbesondere wiederholt bei den Gothen zeigte, so blieb doch deren Kriegstüchtigkeit ungebrochen. Das Verhalten des christlichen Westgothenkönigs Theoderich schildert uns der katholische Schriftsteller Sidonius Apollinaris als ein würdiges Vorbild für seine Gothen.

Rückert I 203 218/227 234. Von Ranke, Weltg. IV, I Abteilung 246/247. Rückert I 213 249 264. Hauck, Kirchengesch. I 331/332 389.

Krafft, Kircheng. 45 56 60/61 63 67 214 15.

Trotz ihrer Zersplitterung in zahlreiche Stämme siegten die Germanen wiederholt über die Römer und

Vgl. auch Schlosser, Weltgesch. IV 509 [illegible] v. Ranke, Weltg. IV 241.

Vgl. Krafft, Kirchengeschichte 6/7.

machten dem weströmischen Reiche ein Ende. Dessen Herrscher hatten die Staatsgesetze nach dem Willen des katholischen Episkopates gestaltet. Aber dieser Episkopat konnte durch seine mit innerm Widerspruch behaftete Religion weder die Sittlichkeit der Römer heben, noch den Staat stärken, da seine Tendenz dahin ging, *seinem* Interesse die Gesetzgebung des Staates dienstbar zu machen, welches Bestreben nicht immer mit dem Interesse des Staates zusammenfiel.

Der Sieg der Germanen über das weströmische Reich änderte nichts an der Stellung des römischen Bischofs als Oberhaupt des nach der Weltherrschaft strebenden katholischen Episkopates. Als solchem sollten ihm auch die oströmischen Katholiken untergeordnet sein. Hiergegen reagirte aber häufig das Herrschaftsgefühl des römischen Kaisers in Konstantinopel; auf den dortigen Episkopat übte der oströmische Kaiser zeitweise einen recht starken Einfluss, und ihre gemeinsame Opposition gegen den römischen Bischof war nicht selten. Vereint gegen dessen schon mehr internationaleHerrschaftsgelüste, vertraten in solchen Zeiten der Kaiser und der katholische Klerus des oströmischen Reiches mitunter dessen Selbstständigkeit auch in religiöser Beziehung, obgleich sie ebenso weit, wie der römische Bischof, davon entfernt waren, die religiöse Unabhängigkeit der christlichen Gemeinden anzuerkennen.

Vgl. v. Giesebrecht, Kaiserzeit I 75.

Deshalb galten sowohl dem oströmischen wie dem weströmischen Episkopate die freien christlichen Germanen als Barbaren und fluchwürdige Ketzer, deren Unterjochung oder Vernichtung als ein gottgefälliges Werk hingestellt wurde.

Nitzsch I 103 138. Rückert I 98/99 202 222/23. v. Ranke, IV, I. Abteilung 207 219/25 227 241 384 u. f.

Dem ehemaligen römischen Reiche hatten wohl früher alle Länder mit hoher Kultur angehört. Nun war es aber unfähig geworden, sich durch eigene Kraft zu erhalten; zum Teil wurde es noch durch die Germanen gestützt, zum Teil hatten diese es aber auch zerschlagen. Den Zusammenhang fanden die Bewohner des ehemaligen römischen Reiches nicht mehr als Staat, sondern in der Leitung durch die katholische Hierarchie.

Hauck, Kircheng. I. 28 Nitzsch I 144/145. Rückert I 249/51,321.

Diese einigte (abgesehen von zeitweisen religiösen Spaltungen zwischen Alt- und Neu-Rom) die ungeheure Volksmasse durch den Hass gegen die *unabhängigen* germanischen Barbaren. So musste auch den siegenden

Germanen mehr und mehr die Gefahr klar werden, die ihnen in dem Kampfe mit dem Römertum durch ihre Zersplitterung drohte. Deshalb hatte bei den Gothenstämmen sich auch schon das Gefühl der Zusammengehörigkeit wiederholt betätigt und darüber hinaus strebte der grosse König der Ostgothen, Theoderich, eifrig darnach, die verschiedenen germanischen Stämme, sowohl arianische wie heidnische, zu einem starken Bunde zu einigen. Aber kein aggressiver Plan, sondern der versöhnende Geist, der dem Christentume entspricht, sowie eifrige Pflege der Kultur leiteten damals den grossen Theoderich. Und auch bei den Italienern fanden unter seiner wohlwollenden Regierung diese Bestrebungen viele und hervorragende Anhänger. Als Störenfried kam nun aber aus Gallien und dem oströmischen Reiche das aggressive katholische Vorgehen zur religiösen Unterjochung der Christenheit, das den Frieden unmöglich machte. Der hierdurch dem Theoderich aufgenötigte Kampf verbitterte ihn und verleitete in der Notwehr selbst *diesen* Fürsten zu ungerechtfertigten Grausamkeiten. Vorher hatte Theoderich der Gewissensfreiheit zu Liebe, die ihm als Staatsmann obliegende Vorsicht gegen den katholischen Episkopat zu sehr bei Seite gelassen, was dann für sein Reich später verhängnisvoll wurde.

Vgl. v. Ranke IV. Abt I 380 382 389 407/9 413/14 431/35 442/44. Hauck I 113. Rückert I 279/80.

Vergl. Giesebrecht. Kaiserzeit I 76. Rückert I 259/261. Hefele II 607. Schlosser IV 537/41.

Vgl. Renan, Israel, Übersetzung von Schaelsky, II S. 275.

Der katholische Episkopat gewann die Erkenntnis, dass das grossenteils sittlich verkommene Römertum *allein* ihm nicht zum Siege über die freien christlichen Germanen verhelfen werde. Er glaubte ihn aber zu erlangen, sobald er auch nur *einen* leistungsfähigen germanischen König zum Abfall vom geistig-freien Germanentum bewegen und an sich fesseln könnte.

Nun bildeten gegen Ende des fünften Jahrhunderts verschiedene linksrheinische, bis zu einem gewissen Grade *romanisirte* germanische Stämme unter Chlodwig das mächtige fränkische Königtum, und dieses war durch seine Vergangenheit wie vorbereitet, dem römisch-katholischen Episkopat als geeignetes Werkzeug zu dessen weitgehenden Herrschaftsplänen zu dienen. Aus Egoismus schloss Chlodwig ein unauflösliches Bündnis mit dem katholischen Episkopat gegen das freie Germanentum und wurde so an diesem zum Verräter. Diesem Verrat seines Bundesgenossen warf der katholische Episkopat wohl als blendende Hülle sein Christentum um,

Vergleiche Rückert I 12/13 283/293. Rettberg, Kircheng. Deutschlands I 3 259/262. Schlosser, Weltg. V 306/307.

Vergleiche Rettberg, Kircheng. I 275/77. Rückert I 329/333 v. Ranke IV. I. Abt. 436. Hauck, Kirchengeschichte I 111 139/141.

aber die vielen Freveltaten, die Chlodwig nach der Taufe unter Duldung, wenn nicht mit Zustimmung des katholischen Episkopates beging, zeigen deutlich, dass es sich für beide Teile in Wirklichkeit nur um Mehrung der beiderseitigen Macht handelte. Der national-römische Charakter des katholischen Episkopates verwandelte sich durch dieses Bündnis in einen fränkisch-römischen.

Wohl hatten auch schon früher germanische Stämme Bündnisse mit den Römern geschlossen, aber dabei hatte es sich nur um *vorübergehende* Kriegszüge mit begrenzten Zielen gehandelt, durch welche die geistige Freiheit und Entfaltung des Germanentums im Grossen und Ganzen nicht gefährdet worden war. Nun wurde aber im entscheidenden Augenblick der Plan des grossen Theoderich, der die freie Entwicklung des Germanentums durch ein umfassendes Bündnis der Germanen gegen das durch Priester fanatisirte und in vorchristlicher Weise geknechtete Römertum schützen wollte, von Chlodwig für lange Jahrhunderte vereitelt. Recht und Freiheit der Germanen fielen dem von den Frankenkönigen und dem katholischen Episkopat geführten Willkür-Regimente zum Opfer. Denn im Laufe des sechsten und siebenten Jahrhunderts erlagen von den nun isolirt dastehenden germanischen Stämmen die christlichen und ein Teil der heidnischen dem von den Franken unterstützten Römertum, in welches die Westfranken schliesslich vollständig aufgingen. Der Reichtum und das Grundeigentum des katholischen Episkopates stieg ins Unermessliche. Das Beispiel, welches dieser und die Könige der Franken durch die Benutzung des Christentums zu ihren Gunsten gaben, machte damals im fränkisch-römischen Reiche aber auch das Streben nach egoistischer Ausbeutung der Mitmenschen zur Regel. Die im Westen und Süden dem Römertum unterlegenen germanischen Stämme sanken auch mit ihm auf das tiefe sittliche Niveau herab, das fast der ganzen damaligen katholischen Christenheit eigen war. Dagegen hatten die heidnischen Nordgermanen ihre Tüchtigkeit bewahrt.

Vgl. Hauck, Kirchengeschichte I 142/144 161 166 310/311. Waitz II erste Abt. 194/201. Rückert II 450/53 u. 465.

Hauck I 128/36 355.

v. Giesebrecht I 101. Waiz II zweite Abteilung 376. Rückert II 430/435 459/466 497/506.

v. Ranke, Weltg. IV 2. Abt. 207/210. Schlosser Weltgesch. V 315. Rettberg I 282/85. Hauck I 160/61 166/67 171/74 202/3 362/65.

Nitzsch I 153 165/67. v. Giesebrecht I 93/94.

Nicht massgebend war zur Zeit der Merowinger die Oberhoheit des Papstes über die fränkischen Bischöfe, da die Könige sie als *ihnen* untergebene Beamte zu behandeln pflegten. Der Einfluss des Papstes auf den fränkischen Episkopat wuchs aber allmählich mit dem Emporkommen der Karolinger. Um ihr Bündnis gegen die Longobarden

Waitz II 1. Abteil. 197, 2. Abt. 68.

warb der römische Bischof Gregor III ums Jahr 732 bei Karl Martell. Da dieser aber die Hülfe der Longobarden gegen die vordringenden Araber brauchte, so konnte er dem damaligen Hülfegesuche des Papstes nicht entsprechen. Karl Martell erfocht im Jahre 732 bei Poitiers einen Sieg über die Araber und wieder einen im Jahre 738 bei Narbonne. Er benutzte wohl in *den alten fränkischen Gebieten* die reichen Mittel der Kirche für seine kriegerischen Zwecke und besetzte auch willkürlich die Bistümer; trotzdem suchte aber auch er *dem katholischen Episkopate und sich* die ostrheinischen Germanen zu unterwerfen. Unter Karls Sohn, Pippin, kam dann ein enges Bündnis zwischen den Karolingern und dem Papsttum zu stande.

v. Giesebrecht 1 97.

Nitzsch 1 179/180 u. 183/185. Hauck I 369/376 465/466.

Pippin war der erste fränkische König, der sich der Salbung der Kirche unterzog. *Er wollte hierdurch einen besondern Rechtstitel für den Uebergang der Krone von den Merowingern auf die Karolinger* gewinnen. Bei der Salbung Pippins zum Könige trat der Papst unter *offizieller* Anerkennung als Stellvertreter des Apostels Petrus und Christi auf und die offiziellen Anerkennungen dieser päpstlichen Würde und ihrer Folgen wiederholten sich nun unter Pippin und den spätern Karolingern. Pippin erkannte bei seinem Bündnisse mit dem Papste bereits indirekt dessen Befugnis an, die Untergebenen eines Herrschers von ihrem Eide zu entbinden, damit sie einem Könige ihrer Wahl dienen könnten. Und wiederholt wurde so von den Karolingern direkt oder indirekt das Vorrecht der Päpste anerkannt, sowohl das angestammte Recht zur Regierung zu missachten und das Recht zur Regierung auf andere zu übertragen, wie auch bei anderen Gelegenheiten von der Erfüllung gegebener Eide zu entbinden.

Waitz II 1. Ab. 174 III 61/71 75/78. Hauck I 163. v. Giesebrecht I 105. von Ranke V 2. Abt. 20/26 30/37.

Hauck II 18 23/24 82/83 106. Waitz III 68/69 88 259. V. Ranke V, 2. Abt. 36/38 41/43 121 165/167 180/183.

Vergl. von Ranke, Weltg. V 2. Abt. 30/35. VI 1. Abt. 202/203.

Pippin befestigte ferner mit Hülfe des Bonifacius wieder die Autorität des Papstes über den fränkischen Episkopat, die unter den Merowingern fast erloschen war.

Nitzsch 1 187/191 194/195. Hauck I 381/91 525/28, II 14 18/23. Waitz III 41 77/78 87 91. Rettberg 1 308/309.

Wohl wechselte im achten Jahrhundert im Frankenreiche das Königshaus, aber unverändert blieb in ihm die Tendenz, im Bund mit dem katholischen Episkopate, der beiderseitigen Herrschaft der Reihe nach die einzelnen germanischen Stämme zu unterwerfen. Durch die fränkische Herrschaft ging den Bayern, Alamannen, Thüringern, Friesen und Sachsen auch die Möglichkeit verloren, bei

Rettberg I 337, II 384 Hauck I 295/301 345 393 397/408 434/37 453/57 481 509/13. von Ranke V erste Abt. 322. Hefele III 621 u. f.

von Giesebrecht I 80 98. Rettberg II 13/14.

sich die Glaubensfreiheit zu erhalten, mit der die Wahrhaftigkeit und die Feindschaft gegen religiöse Heuchelei zusammenhangen. Viele ostrheinische Germanen hatten freiwillig auch wieder im sechsten bis achten Jahrhundert das ihnen sympathische Christentum angenommen, dem die Beherrschung durch den Papst und den katholischen Episkopat fremd war. Vorzugsweise durch Mönche der altbritischen und iro-schottischen Kirche war dies Christentum bei ihnen verbreitet worden.

Nitzsch I 137. von Giesebrecht I 101/2. Rettberg I 304/305 318/25. Hauck I 309/10 343/50. Von Ranke V 1. Abt. 320.

Nach dem Bunde der Karolinger mit dem katholischen Episkopate sollte aber *nur dessen* Religion geduldet, und mithin dessen geistige Knechtung der Laien, sowie die Erhebung des kirchlichen Zehnten durch die Franken *erzwungen* werden. Den zähesten Widerstand setzten diesem Unternehmen die Sachsen entgegen. Aber Pippins Sohn, Karl, genannt der Grosse, wollte nicht eher ruhen, bis die Sachsen, *die sich bis dahin von der Herrschaft eines besondern Priesterstandes frei gehalten hatten*, dem katholischen Episkopat unterjocht oder völlig ausgerottet wären. Von den tapfer für ihre Freiheit kämpfenden Sachsen wurden ausser den im Kriege gebliebenen durch Karl mehrere Tausend hingeschlachtet und Massen aus ihren Heimatsländern weggeschleppt, um ihren Freiheitssinn zu brechen und sie für die Erziehung zur geistigen Knechtschaft empfänglich zu machen.

Rettberg II 384 u. f. 714/715. Waitz IV. 192/195.

Nitzsch I 173 198. 200/206. v. Ranke V. 2te Abth. 145/146.

Vergl. v. Giesebrecht, Gesch. d. Kaiserzeit I 117. Nitzsch I 216 217, Waitz IV 335 338. Rettberg I 436/437 454/456.

Die von Karl im Jahr 785 zu Paderborn veranstaltete Synode bestimmte, dass jeder Sachse, der sich verberge und Heide bleiben wolle, mit dem Tode bestraft werden solle; ebenso derjenige, der aus Verachtung des Christentums die 40tägige Fastenzeit nicht halte und Fleisch esse etc. Ums Jahr 789 erkannte Karl die kanonischen Bestimmungen als weltliche Gesetze an. Karl wurde um Weihnachten des Jahres 800 vom Papst Leo III zum Kaiser gekrönt.

Hefele III 594

v. Ranke V 2te Abt. 165 167.

v. Ranke V 2te Abt. 184 190.

Durch Karls Krönung zum deutsch-römischen Kaiser gab die katholische Kirche den Charakter der national-römischen Kirche vollends auf.

Unter den Frankenkönigen war es Brauch geworden, die Bischöfe wie Beamte zu ernennen und zu behandeln und die Karolinger fuhren fort, dies zu tun; weltliche und geistliche Angelegenheiten, Synoden und Reichstage flossen in einander. Nachdem Karl durch Anerkennung der kanonischen Bestimmungen der „Kirche“ als Reichsgesetze aber die Unabhängigkeit der staatlichen

Vergl. Waitz II erste Abt. 197 202, 2te Abt. 60/68 III 13, 49/50, 229 420/422.

Nitzsch I 211/212, Waitz III 53, 77/78 228 30 426/428 431, v. Ranke V 2te Abt. 166.

Gesetzgebung aufgehoben hatte, so musste hierdurch in dem fränkisch-römischen Machtgebiete die staatliche Selbstständigkeit selbst dann eine beschränkte bleiben, wenn dessen Oberhaupt auch als Herr der Kirche aufzutreten vermochte.

Vergleiche Hauck II 108/109.

Ludwig der Fromme erbte das Reich mit dessen geistlichem Charakter. Und nun benutzte der katholische Episkopat bei der diesem Kaiser fehlenden Energie die günstige Zeit, um für die Priester als „Mittler zwischen Gott und den Menschen" und für die Bischöfe als „Nachfolger der Apostel" weitgehende Bevorzugungen auf den westfränkischen Synoden zu beschliessen, so dass nicht nur die Herrschaft des Klerus über das Volk bekräftigt, sondern auch der Episcopat über die Fürsten erhoben wurde.

Vergl. Nitzsch I 224 228 230/32.

Hefele IV 29—30, (46) 52, 55 58, 61/62 in Verbindung mit v. Ranke VI erste Abt. 44 45. 154 183.

Das Gefühl der Interessengemeinschaft seit dem durch Chlodwig begründeten Bündnisse von Westfranken (dem spätern Frankreich) mit dem katholischen Episkopate und dessen Oberhaupt zieht sich als immer wiederkehrende Regel durch die ganze Geschichte des Mittelalters und der neuern Zeit.

Vergl. u. a. v. Ranke Weltgesch. VI erste Abt. 144 208 11 215/19 224 25 231 235/36.

Sehr verschieden von der Gesinnung der Westfranken musste sich aber die der unterworfenen ostrheinischen Germanen gestalten. Als nunmehrige Ostfranken waren sie *die Besiegten der mit dem katholischen Episkopate verbündeten Westfranken.* Bei diesen half äusserer Glanz dem Volke darüber hinweg, dass die Verbindung des fränkischen Königtums mit dem katholischen Episkopate von Anfang an zur Unterdrückung des Rechts und der Freiheit des Volkes geführt hatte; auch war dort wenigstens die zeitweilige Beratung des Königs mit den fränkischen Grossen erhalten geblieben. Dagegen ging seit der Eroberung der ostrheinischen Gebiete das Streben der mit dem katholischen Episkopate verbündeten fränkischen Herrscher dahin, keine ständigen Gewalten an der Spitze der germanischen Stämme zu dulden, sondern vom Könige abhängige Königsboten oder Grafen an deren Stelle zu setzen.

Vergl. v. Ranke V 2te Abt. 163 193, VI erste Abt. 211 230, Waitz V 9 120 121, Nitzsch I 233/241.

Waitz II erste Abt. 194 204. 2te Abt. 213 15 225/26 241 42 290/92, v. Ranke V 2te Abth. 35 191/93, Rückert II 459/466, Hauck I 166, II 22/23 81.

Waitz III 407 439/82, V 33 39, v. Ranke V 2te Abth. 198/201 241/245.

Der frühe Tod einiger Söhne Karls I. hatte die Teilung vom Frankenreiche nach seinem Ende abgewandt. Und die Bemühungen der Geistlichkeit, Ludwig den Frommen, Karls Sohn und Nachfolger, von der Zersplitterung des Reiches durch Erbteilung abzuhalten, hatten anfangs befriedigenden Erfolg. Auch die Geburt

v. Giesebrecht I 146/47.

Nitzsch I 231/233.

Karls des Kahlen, Ludwigs Sohn aus zweiter Ehe, die im Jahr 823 stattfand, störte diese Bemühung der Geistlichkeit nicht erheblich. Es geschah dies aber durch den von seiner Mutter veranlassten Teilungsplan v. J. 829. Die germanischen Stämme, die früher *nur durch ihre Isolirung* in den Kämpfen gegen die Verbindung des mächtigen katholischen Episkopates mit den Franken unterlagen, fanden durch die hieraus entstandenen Erbstreitigkeiten eine zeitweilige *Einigung als Deutsche oder Ostfranken unter Ludwig dem Deutschen.* Tapfer traten sie damals den klerikalen Tendenzen entgegen, die ihren Vertreter in dem westfränkischen König Karl dem Kahlen fanden.

v. Ranke VI erste Abth. 206/229 237/242, Waitz V 7, v. Giesebrecht I 149/151.

Die dann später in den ostrheinischen Gebieten für die grössere Selbständigkeit der alten germanischen Stämme sich erhebenden Herzöge unterlagen mit Ausnahme des sächsischen im neunten Jahrhundert nach heftigen Kämpfen schliesslich zwar häufig dem vom römisch-katholischen Episkopate unterstützten Könige, aber die Sympathien des deutschen Volkes zeigten sich doch stets auf Seiten der deutschen Herzöge, die gegen die aufgedrungene fränkisch-klerikale Herrschaft kämpften; und selbst die niedere Geistlichkeit teilte diese Sympathie im Kampfe gegen den mit dem fränkischen Königtum verbundenen römisch-katholischen Episkopat. Die zweite Hälfte des neunten Jahrhunderts und die beiden ersten Dezennien des zehnten Jahrhunderts sind angefüllt mit diesen Kämpfen. Sie fanden einen erhebenden Abschluss durch die Hochherzigkeit, welche der sterbende ostfränkische König Konrad I im Jahr 919 zeigte. Nachdem dieser zu der Ueberzeuguug gekommen war, dass die bisherige fränkisch-klerikale Regierungsweise ein Unsegen für Deutschland sei, empfahl er bei der Annäherung des Todes seinem Bruder Eberhard, im Interesse des deutschen Reiches auf die Krone zu verzichten, und sie dem Hauptgegner der bisherigen Regierung, dem Herzog Heinrich von Sachsen, zuzuwenden. Hiedurch, sowie durch die Treue, mit welcher Eberhard von Franken an dem gewählten König Heinrich I unentwegt festhielt, gab der *ostrheinische* Frankenstamm einen hellleuchtenden Beweis national-deutscher Gesinnung. Heinrich I liess sich *nicht* verleiten, der blendenden Herrschaft Karls des Grossen nachzustreben, wie dies leider bei mehreren seiner Nachfolger der Fall war; er wollte *nicht* eine unberechtigte

v. Giesebrecht I 179/185.

Nitsch I 273/280.

Nitzsch I 281.

v. Giesebrecht I 204/206.

Herrschaft über die römische Kirche ausüben. Aber er hielt *seine* Regierung auch frei und unabhängig von der Beherrschung durch die römisch-katholische Kirche, und die ihm von dieser angebotene Salbung zum König lehnte er ausdrücklich ab. Heinrich I., der *Grosse*, war der erste deutsche König, welcher das Streben des unvergesslichen Ostgothen Theoderich, die deutschen Stämme, unter Anerkennung ihrer Besonderheiten, in deutschnationaler Weise dem Auslande gegenüber zu verbünden, realisierte. Dies in glücklicher Selbständigkeit dastehende deutsche Reich konnte aber bei den damaligen Machtpotenzen nicht von Dauer sein, denn

Waitz V 60/65.

v. Ranke V zweite Abth. 196.

„Das Gute liebt sich das Gerade,
Böse Früchte trägt die böse Saat".

Schiller Ausgabe 1844 VI 349.

III.

Die Entfaltung der Geschichte des Mittelalters erfolgt in der Richtung, die ihr durch den katholischen Episkopat, die römischen Kaiser und die Frankenkönige angewiesen worden ist.

Constantin der Grosse, Chlodwig und die ersten Karolinger Könige hatten alle Vorbereitungen getroffen, die zur Ausbildung der spätern Kirchen- und Papstmacht im europäischen Abendlande erforderlich waren.

Das ganze ehemalige römische Reich war durch seine Regenten dem katholischen Episkopat unterworfen worden. Es hat sich dann gespalten und der Orient ging seinen eigenen Weg. Zähen Widerstand hatten die einzelnen germanischen Stämme wohl ihrer Unterwerfung unter den katholischen Episkopat entgegen gesetzt. Kein Beispiel von grösserer Tapferkeit, als es die untergehenden Ostgothen ums Jahr 552 in Tuscien und die Sachsen gegen Karl den Grossen gezeigt haben, dürfte die Geschichte aufweisen. Aber die Masse, die den kriegstüchtigen Frankenkönigen bei deren Bunde mit dem katholischen Episkopate ihren Beistand gewährte, war zu gross, als dass einzelne germanische Stämme solcher Uebermacht trotz des grössten Heldenmutes auf die Dauer hätten widerstehen können. Durch die Karolinger

v. Ranke IV zweite Abth. 98/99, Nitzsch I 154/155 200 u. f.

wurde die Herrschaft des katholischen Episkopates über die germanische Welt so weit ausgedehnt, dass er die Beherrschung des ganzen Abendlandes in nicht zu ferner Zeit erreichen musste. Die zeitweilige Beherrschung des katholischen Episkopates durch den Kaiser Karl den Grossen war durch dessen Persönlichkeit bedingt und hörte mit dieser auf; und so musste bei dem geistlichen Charakter, den er seinem Reiche gegeben hatte, dem Papste schliesslich der massgebende Einfluss zufallen. Karl hat dies aber auch noch dadurch beschleunigt, dass er mit der Vererbung des Reiches auch *dessen Teilbarkeit* anerkannte.

Nitzsch I 205 223/24 230. Von Ranke V, 2. Abt. 237/40.

Den höchsten *persönlichen* Glanz hat wohl Kaiser Karl I. der Grosse durch seine ungewöhnliche Begabung, seine rastlose Tätigkeit sowie durch die Ausnutzung der bereits ererbten Machtmittel erreicht; aber kein bleibendes starkes Staatswesen hat er errichtet. Ein gesundes Staatswesen wird schon überall dort unmöglich gemacht, wo die kanonische Gesetzgebung Geltung erlangt und dadurch die staatliche Gesetzgebung von der Einwirkung einer ausserstaatlichen, egoistischen geistlichen Korporation abhängig gemacht wird. Denn die auf das Wohl des Staates zielende Gesetzgebung wird alsdann durchkreuzt von der Gesetzgebung einer geistlichen Korporation, die sich für das Wohl des Staates nur in soweit interessiert, als er ihr dient.

Vgl. von Ranke V, 2. Abt. 165/66, VI 1. Abt. 44/45 183 228.

Während Karl der Grosse sich darin gefiel, nicht nur als mächtigster weltlicher Herrscher, sondern auch als Regent der Kirche zu glänzen, sah sein Sohn und Nachfolger sich schon ohnmächtig dem Papste gegenüber.

Waitz III 100/101 179 221/29. Hauck II 87/94 107/109. Rettberg I 424/25, II 761. von Giesebrecht I 125/26. Nitzsch I 223.

Und noch ehe Karls Reich sich zersplitterte, bildete sich unter Ludwig die Herrschaft des katholischen Episkopates vollends aus. Alsdann entstanden um die Mitte des neunten Jahrhunderts in Westfranken die pseudoisidorischen Dekretalen, welche die Papstmacht direkt als über dem gesammten Episkopat und somit auch über jede irdische Gewalt erhaben darstellen. Schon in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts beriefen sich Synoden und Päpste auf diese Dekretalen und im Jahr 869 wurde an deren Ächtheit kaum mehr gezweifelt. Somit wurde noch zur Zeit der Karolinger (und wesentlich unter deren Mitwirkung) im europäischen Abendland durch den katholischen Episkopat eine Religion überliefert, die dort

V. Ranke VI, I. Abt. 44/45 65/66 154/55.

von Giesebrecht I 151/53. Nitzsch I 247 251 253. von Ranke VI, 1. Abt. 156/169. Hefele IV 192 280/81 317 365/66 473 533.

überhaupt jedes gesunde Staatswesen so lange unmöglich machte, bis die Reformation wieder einigen Staaten die Befreiung von der Herrschaft der Papstkirche brachte.

Nur der tiefe Fall des Papsttums in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts ermöglichte für kurze Zeit das unter Heinrich I., dem Grossen, in sich geeinigte, kräftige, glücklich und selbständig dastehende deutsche Reich. Sein Nachfolger, Otto I., versuchte sich wieder in der Rolle Karls des Grossen; und so musste nach der Glanzperiode einiger Kaiser auch wieder der Rückschlag zu Gunsten der Papstmacht erfolgen. Gründlich geschah dies in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts. Kein Herrscher war ja mehr der Treue seiner Truppen sicher, seitdem die Karolinger der Praxis gehuldigt hatten, dass der Papst von Eiden entbinden könne und über die Königs- und Kaiserkrone verfügen dürfe.

Vergl. v. Ranke V 2te Abt. 20/26 30/36 164/165 184/190, VI erste Abt. 21 65/66 154/155 183 203 215/218, Waitz V 82/84, v. Giesebrecht I 154, Hefele IV 29/30 291 503/504.

Je mehr zudem die *katholische Erziehung* jeden Zweifel fern hielt rücksichtlich der hohen Gewalt des Papstes, als *Stellvertreter Christi*, und der Ueberordnung des Episkopates über die Laien, zu denen ja auch die Fürsten gehören, desto höher stieg auch die Papstmacht über die Macht der Könige in den Augen der in dieser Ueberzeugung erzogenen Bevölkerung. Wollte ein katholischer König oder Kaiser also wirklich als Herrscher in seinem Lande auftreten, so musste er nach dem Vorbild Karls des Grossen zu handeln suchen. Nach diesem Beispiele erkannte man dem Papste, dem äusserlich verehrten Stellvertreter Petri, theoretisch in passenden Fällen wohl alle Macht zu; tatsächlich herrschte aber der König mit dem und durch den katholischen Episkopat, dessen Religion die allein geduldete im Staate war. Als später französische Könige in ähnlicher Weise handelten, sollte aber der Papst auch genötigt werden, sich als Werkzeug für das französische Königtum benutzen zu lassen. Der Papst ist aber das Oberhaupt der *ganzen* katholischen Kirche, die sowohl Frankreich wie viele andere Staatsgebiete umfasst.

Rettberg I 436/38 440/43 447/50 454/57

v. Ranke V zweite Abt. 30 34 118/121 173/74 177. Hauk II 75/79 85/93 105/115

Hefele VI 32/33 349/353 365/380 384 415 419 460/467 505/508 557/558 579 u. f.

Die Nachahmung solcher von westfränkischen Königen gegebenen Beispiele wollte den deutschen Königen mit deutscher Ehrlichkeit für längere Zeit nie recht gelingen. Dagegen wusste die französische Schlauheit mehr Nutzen aus ihrer Befolgung zu ziehen. Hiedurch wurde aber dem Episkopate in diesem Reiche vollends die Möglichkeit

Vergl. v. Giesebrecht I 695/751.

Vergl. Nitzsch I 230.

Kraft, Anfänge der christl. Kirche bei den Germanen 6/12 33 48/49 52 64, Hauck, Kircheng. I 58/78.

genommen, durch die Religion auf die Sittlichkeit der Staatsbewohner eine gute Einwirkung zu üben. Im vierten und fünften Jahrhundert war dies dem vom Staate begünstigten katholischen Episkopate deshalb nicht möglich, weil damals die *ungetrübteste* Ueberlieferung des Willens Christi durch die Apostelbriefe und Evangelien noch *relativ nahe* lag, und diese Schriften die andauernde religiöse Beherrschung der Christenheit durch einen geschlossenen Episkopat verboten. Dieser nie vom Katholizismus zu beseitigende innere Widerspruch mochte doch nach dem Jahrhunderte langen Bestehen der katholischen Kirche viel an akuter Bedeutung verloren haben. Es mochte nach so langer Zeit der Beherrschung der Christenheit durch den Episkopat diese Beherrschung selbst manchem gutherzigen Bischof deshalb als berechtigt erscheinen, weil sie eine längst überlieferte war und ihm *mit der Gefährdung dieser* Überlieferung auch *das* seit lange mit ihr verknüpfte *Christentum selbst gefährdet* erschien. Mancher wohlgesinnte katholische Bischof mag in dieser Anschauung den christlichen Geboten der Liebe zu entsprechen gesucht und so günstig gewirkt haben. Aber auch *die* Bischöfe, denen der Wille Christi nur nach der „Tradition" des römisch-katholischen Episkopates bekannt wurde, empfingen durch diese Tradition eine Lehre, die es ihnen verwehrte, der Kirche und des Papstes Aufgabe in der *Dienstbarkeit* gegen einen einzelnen weltlichen Herrscher oder Staat zu sehen. *Nach dieser Lehre bilden die ökumenischen Konzilien die massgebende Instanz der Bischöfe und ist der Papst das O b e r h a u p t der katholischen Christenheit. Mit dem Zusammenhange und Zusammenhalten des ganzen katholischen Episkopates und mit der sich einfügenden Unterordnung der Bischöfe einzelner Gegenden unter den Gesamt-Episkopat blieb also stets die Anschauung jedes ehrlichen katholischen Bischofs verbunden.* Jeder katholische Bischof, der nicht als massgebende Norm die Unterordnung unter den Gesamt-Episkopat der Kirche betrachtet, sondern den letztern oder den Papst dem speziellen Interesse eines Königs oder Staates dienstbar zu machen bestrebt ist, treibt demnach nicht nur ein Spiel mit seiner Religion, sondern es ist auch nahezu unmöglich, dass ihm dies nicht vollständig klar sein sollte. Mit solchem Handeln der Bischöfe ist aber eine gute Einwirkung der Religion auf die Sittlichkeit der Staatsbewohner unvereinbar.

Hefele I 47/49 539-543, II 422, III 688-689, IV 324 383 389 410, V 784/87. v. Wessenberg, Kirchenversammlung II 565/568, III 492 496/498, IV 13/16.

Vergleiche Hauck I Kircheng. 142/145.

Vergl. Rückert II 445 459 u. f., 497 u. f.

Ruhig konnte deshalb aber auch der Papst sich jederzeit sagen, dass das Zusammenhalten des römisch-katholischen Gesamt-Episkopates schliesslich für *alle* Teile desselben wieder die Hauptsache werden *müsse*, und so konnte er eine vorübergehende Isolirung des fränkischen Episkopates, wie sie unter den Merowingern vorhanden war, oder eine zeitweilige kirchliche Überhebung Karls des Grossen leicht verschmerzen, da durch sie das Reich des katholischen Episkopates räumlich bedeutend erweitert wurde. Nur *ein* unbesiegbarer Gegner stellte sich der Macht des katholischen Episkopates und des Papstes entgegen, nämlich das durch die Apostelbriefe und Evangelien überlieferte Christentum. Dies ist ein solcher Feind gegen die vom Bischofsbund usurpirte Beherrschung der Christenheit, dass weder die weltliche Macht, noch die mit künstlicher Berechnung redigierte Apostelgeschichte, noch die nach dem jedesmaligen Interesse des Episkopates bildsame „Tradition“ ihn zu beseitigen oder zu besiegen vermochte. In allen Jahrhunderten und in fast allen Ländern hat dieser Feind manche ernste Christen zu Gegnern der Papst- und Bischofsherrschaft über die Christenheit gemacht. Friedlich und liebevoll können christliche Gemeinden mit verschiedenen religiösen Anschauungen neben einander bestehen und zu manchen guten Zwecken vereinigt tätig sein, *solange keine für ihre Religion das Recht der Alleinherrschaft* beansprucht. Und nicht nur können sie es, sondern nach der Lehre Christi und seiner Apostel *sollen* sie es. Denn das Streben nach Wahrhaftigkeit und Vollkommenheit, das die Evangelien und Apostelbriefe den Christen vorschreiben, hat bei den verschiedenen Verstandes- und Charakteranlagen eine gewisse Verschiedenheit der religiösen Anschauungen *zur notwendigen Folge*. In hervorragender Weise beweisen uns dies auch die ersten Bände von Hefeles Conziliengeschichte.

Vergleiche Hauck I, 523/24, II 14.

Vergleiche Waitz III 186/87.

Vergl. Harnack I 87/91 122 137/138 u. a., Matth V 48, Joh. IV 23/24, V 39, VIII 31/32, Römer IX 1, II Cor. XIII 17. Eph. IV 21/25. Col. I 28/29, III 8/9. Phil. III 12. Vgl. Apostelg. XV 2 5 u. 10. Gal. II 4/5 11/13. Luther u. Zwingli in Marburg u. a.

Den Frieden entziehen aber diejenigen der Menschheit, welche an Stelle der die geistige Freiheit bringenden Lehre Christi die geistige Knechtung unter die Satzungen einer speziellen Religionsgenossenschaft oder „Kirche“ erzwingen wollen!

Der Lehre Augustins folgend, lässt der katholische Episkopat aber nicht ab von der agressiven Feindschaft gegen alle, welche sich ihm nicht unterwerfen. Wie

friedliebende Wanderer durch Angriffspläne von Räubern zur Gegenwehr und vielleicht zum abwehrenden Angriff gezwungen werden, so wurde durch die vom Episkopat angenommene Lehre des h. Augustin ein Kampf auf Leben und Tod um die Bischofsherrschaft hervorgerufen oder doch wenigstens einem solchen mit allen Mitteln vorgearbeitet. Deshalb gibt er im Wesentlichen der spätern Geschichte ihren Charakter. Denn was könnte uns wohl Kostbareres geraubt werden als die beseligende Lehre Christi nach deren Ueberlieferung durch die Schriften der Apostel und Evangelisten und die geistige Freiheit, die wir nach diesen Schriften als ein heiliges Vermächtnis zu bewahren haben? — Aber gerade deshalb musste der katholische Episkopat noch unduldsamer gegen die freie religiöse Forschung werden, als die Heiden es gewesen sind. Denn bei diesen war es nicht nachweisbar, dass die Herrschaft der geistlichen Korporation in Widerspruch stand zu ihren eigenen Ueberlieferungen. Bei dem katholischen Episkopate ist dies aber der Fall, da er bei seiner Bildung die Briefe der Apostel und die Evangelien ***schon derart verbreitet*** vorfand, dass er sie als wertvolle religiöse Ueberlieferung für die Christenheit anerkennen ***musste***, obgleich sie, wie wir sahen, im schärfsten Widerspruch stehen zur religiösen Beherrschung der Christenheit durch eine geistliche Korporation. Alle ihm zu Gebote stehenden Mittel hat deshalb der katholische Episkopat angewandt, um den ***blinden Gehorsam*** gegen ***seine*** Lehre, und damit, soweit das religiöse Gebiet reicht, die stärkste geistige Sklaverei durchzuführen. Unter seinem Einflusse erreichte denn auch letztere, sowie die Willkür und Grausamkeit, mit der die freie religiöse Forschung verfolgt wurde, eine Höhe und Ausdehnung, die man wohl vergebens bei den Heiden suchen würde. Und bei ***jeder*** christlich-theokratischen Hierarchie wird dies aus den gleichen Gründen so kommen ***müssen***, mag sie nun russisch-katholisch oder römisch-katholisch oder calvinisch sein. Und noch in einer andern Beziehung übertrifft der Nachteil einer christlich-theokratischen Hierarchie denjenigen der heidnischen; sie gefährdet nämlich in höherem Grade als diese den internationalen Frieden. Denn die christliche Hierarchie begnügt sich nicht mit der Beherrschung ***Eines*** Staates; sie kennt keine nationalen Grenzen, an die ihre Herrschaft gebunden ist; sie sucht

Vergl. Rückert I 250/251 254 275 321/22.

Vgl. Renan, Israel, Uebers. v. Schaelsky II 509/510 447 491.

ihrer kanonischen Gesetzgebung in *allen* Staaten Geltung zu verschaffen. Sie strebt also nach einer Weltherrschaft im grössten Styl, und die Geschichte zeigt uns, dass der katholische Episkopat den Kriegen zujubelte, die den Zweck hatten, ihm Staaten und Völkerschaften zu unterwerfen, die bis dahin von seiner Herrschaft frei waren. Dahin führende Vergewaltigungen begünstigte und unterstützte er, während Christus jedes derartige Reich von sich gewiesen, dagegen aber anderseits den Gläubigen das Vorbild gegeben hat, nach welchem sie die geistige religiöse Freiheit gegen die Gewalt der Menschen mit aller Kraft und selbst bis zum Tode zu behaupten haben. Und keinen Unterschied machte es dabei, ob eine geistliche Korporation auf Grund ihrer religiösen Ueberlieferungen die Unterdrückung der religiösen Freiheit anstrebte, oder ob die Staatsgewalt es tat. Uebereinstimmend geben die Evangelien wie die Apostelbriefe als Beispiel und Lehre Christi und seiner Apostel an, dass die Christen die religiöse persönliche Freiheit bis zum Tode zu vertreten haben.

Vergl. Joh. XVIII 36/37, Matth. XXVI 52/53 in Verbindung mit XXVII 11.

Es muss der katholische Episkopat deshalb *entweder verdummend* auf die Masse einwirken, indem er ihr das durch die Apostelbriefe und Evangelien überlieferte Christentum vorenthält, oder *entsittlichend*, indem er die Kenner dieses Christentums zwingt, es zu verleugnen und dagegen die von ihm wesentlich umgebildete Religion als das ursprünglich überlieferte Christentum zu bekennen. Somit musste es auch unter der Herrschaft des katholischen Episkopates ein religiöses Verdienst, eine die Seligkeit fördernde Tugend werden, das eigene Nachdenken in Religionsangelegenheiten zu unterdrücken, sich des Lesens der Bibel zu enthalten und für baare Münze zu nehmen, was der katholische Episkopat dafür ausgibt.

Vergl. Harnack II 84 85 Katholische Katechismen.

Die Geschichte des Mittelalters fusst also

1) auf dem aus dem 2ten Jahrhundert datirenden Versuche zur Bildung eines grossen Bischofsbundes mit dem Zwecke, sich allmählich die massgebende Überlieferung der christlichen Religion anzueignen und so für sich den mächtigen Zauber auszunützen, den Christus stets auf die Menschen ausgeübt hat und immer ausüben wird: (vergl. S. 135).
2) auf dem steten Streben des katholischen Episkopates,

die Überlieferung der christlichen Religion, so weit er sie sich dienstbar gemacht hatte, zur Verbreitung und Befestigung der Anschauung auszunutzen, dass nach der Lehre Christi und seiner Apostel ihm auch wirklich die allein massgebende Ueberlieferung des Christentums zustehe;

3) auf der allmählichen Umbildung des Christentums vermittelst dessen Ueberlieferung durch den katholischen Episkopat in dem Sinne, dass diesem die Vergebung der Sünden unter von ihm zu bestimmenden Bedingungen zustehe;

4) auf der Macht, die der katholische Episkopat hierdurch erlangt hat, die ihn alsdann befähigte, sich
   a) zum religiösen Gesetzgeber der Katholiken,
   b) zum ebenbürtigen Verbündeten der Könige und Kaiser, und
   c) zum Meister über geleistete Eide zu erheben.

Die Geschichte des Mittelalters erschöpft sich dann in religiöser und kirchenpolitischer Hinsicht:

5) in der Desorganisation der europäischen Staaten, die sich aus Nr. 4 ergibt, da hiernach a) jede auf das Wohlergehen eines selbständigen Staatswesens hinzielende Gesetzgebung von der Gesetzgebung einer geistlichen Korporation durchkreuzt wird, die an dem Gedeihen des Staates nur insoweit Interesse nimmt, als er ihr dient, und b) kein Herrscher mehr auf die Bewahrung der Treue seiner Untergebenen mit Sicherheit zählen kann;

6) in der Zwangslage der so desorganisirten Staaten, zur Erhaltung der Machtstellung des katholischen Episkopates mitzuwirken, wozu die Beförderung der Heuchelei und die Unterdrückung des geradsinnigen Strebens nach Wahrheit erfoderlich wird, da die Wahrheit den lauten Protest der ältesten schriftlichen Überlieferung der Lehre Christi und seiner Apostel gegeu deren allmähliche Verdrehung durch den katholischen Episkopat aufdecken würde;

Vergl. Harnack I 45 64/65.

7) in dem Kampf des katholischen Episkopates gegen die Unterwerfung unter den Papst als monarchisches Oberhaupt und in dem Kampfe gegen die Ausbeutung der katholischen Welt durch die römische Kurie;

Vergl. v. Wessenberg, Kirchenversammlungen 2. Hälfte des I. Bandes und II. Band.

8) in dem Streben Frankreichs, durch unlautere Mittel sich einen massgebenden Einfluss auf die römische Kurie anzueignen;

9) in dem Erscheinen des „principe“ des Machiavelli als Schlussstein der mittelalterlichen Regierungskunst, und ihr gegenüberstehend in der Zunahme der geistlichen Orden als der rettenden Zuflucht für die sich bescheidende und ohnmächtige Christenheit, die ein tieferes religiöses Bedürfnis empfindet;

10) schliesslich aber in dem mildernden Umstand, dass der katholische Episkopat (als Regel) *die Wahrhaftigkeit, Selbstverläugnung und die Nächstenliebe, welche das Christentum zum Besten der Menschheit vorschreibt*, nur *in so weit aufhebt*, als *sein korporativer Egoismus* es verlangt, welches Verlangen allerdings stets recht weitgehend sein muss.

Anselmus redivivus

oder

Kritik und Reconstruktion der kirchlichen Versöhnungslehre

von R. Schweizer, Pfr. in Grafenried (Ct. Bern).

Indem wir uns anschicken, die kirchliche Versöhnungslehre einer Untersuchung zu unterwerfen, ist es notwendig, dass wir uns zuerst über das Gebiet ins Klare setzen, auf das unsere Untersuchung sich erstreckt und dasselbe gegen andere verwandte Gebiete abgrenzen. Es handelt sich hiebei vor allem um Erörterung und Unterscheidung zweier Begriffe, die weil nahe mit einander verwandt und dem kirchlichen Sprachgebrauch sehr geläufig, leicht mit einander vermengt werden. Wir meinen die Begriffe *Erlösung* (ἀπολύτρωσις) und *Versöhnung* (καταλλαγή). Was vor allem den Begriff der *Erlösung* betrifft, so kommt demselben eine zwiefache Bedeutung zu. Auf der einen Seite ist er dem Begriff Versöhnung übergeordnet, auf der andern Seite ihm beigeordnet. Im weitesten Sinne fasst man nämlich unter der Bezeichnung *Erlösung* alles zusammen, was zu dem Heilswerke gehört, welches Gott durch Christum in der Menschheit zur Rettung aus ihrer Verlorenheit ausgeführt hat. Im engern Sinne heisst dieses Werk ein *erlösendes*, sofern dadurch die *Macht* der Sünde im Menschen gebrochen und ein neues Leben in ihm geschaffen wird, — ein *versöhnendes*, sofern durch dasselbe das *Schuldverhältnis*, in welchem der Mensch um der Sünde willen zu Gott steht, seine Aufhebung findet und ein neues Verhältnis der Kindschaft hergestellt wird. In diesem letzten Sinne gefasst, bezeichnen also die Begriffe Erlösung und Versöhnung zwei verschiedene Seiten eines und desselben Werkes, dieser (der Begriff Versöhnung)

die *religiöse* — jener (der Begriff Erlösung) die *sittliche* Seite desselben, zwischen welchen beiden Seiten ein ebenso inniger Zusammenhang besteht, wie zwischen Religion und Sittlichkeit überhaupt. Wie nämlich nur in dem Masse von einer wirklichen Versöhnung des Menschen mit Gott die Rede sein kann, als mit der Aufhebung der *Schuld* zugleich auch die Aufhebung der Sünde mitgesetzt ist, so ist anderseits eine wirkliche Aufhebung der *Sünde* und ein daraushervorgehendes neues *Verhalten* des Menschen nur da denkbar, wo der Mensch zuvor durch die Versöhnung in ein neues *Verhältnis* zu Gott getreten ist. Bildet somit die Versöhnung den notwendigen Anfangspunkt, mit welchem jede sittliche Erneuerung zu beginnen hat, ja die bleibende Grundlage, auf welcher einzig eine solche Erneuerung sich zu vollziehen im Stande ist, so ist anderseits in der Versöhnung die Erlösung dem Keime nach so wesentlich eingeschlossen, wie die Pflanze im Samenkorn, und eine Beantwortung der Frage, wie der Mensch mit Gott versöhnt werde, ist daher zugleich auch eine principielle Beantwortung der andern Frage, wie er von der Knechtschaft der Sünde erlöst werde.[1])

Was nun die Lehre von der *Versöhnung* im besondern betrifft, mit der wir uns hier *allein* befassen, so sind auch hier zwei Seiten zu unterscheiden, eine *objektive* und eine *subjektive*, mit anderen Worten das, was Gott tut und getan hat, um eine solche Versöhnung herzustellen, und das was der Mensch zu tun hat, um dieser Versöhnung teilhaftig zu werden.

Die letztere Seite, die subjektive, bietet für das Verständnis keine besondere Schwierigkeit. Dass das normale Verhältnis des Menschen zu Gott durch die Sünde eine Störung erlitten habe und daher einer Wiederherstellung, einer Versöhnung bedarf; dass der Mensch um der Sünde willen als Schuldner vor Gott dastehe und daher nur unter Voraussetzung einer Sündenvergebung eine Gemeinschaft zwischen beiden Teilen möglich ist; dass endlich der Mensch diese Sündenvergebung nur so sich aneignen kann, wenn er in aufrichtiger Busse sich als schuldig erkennt und im Glauben die sündenvergebende Gnade Gottes ergreift; — über dieses alles herrscht — wenigstens innerhalb des Protestantismus eine ziemliche Übereinstimmung. Anders verhält es sich mit der objektiven — wir könnten auch sagen, metaphysichen — Seite der Versöhnung, d. h. mit der Versöhnung, sofern sie eine Tat Gottes ist. Nicht das gerade ist streitig, ob überhaupt für Gott eine Versöhnung möglich sei. Dieses können wir vielmehr schlechterdings nicht bezweifeln, wenn wir anders glauben, dass Gott die Liebe ist. Aber Gott ist eben nicht

[1]) Vergleiche über das Verhältnis der Begriffe Erlösung und Versöhnung *Baur* die christl. Versöhnungslehre pag. 5. 6. 7. — *Rothe*, Dogmatik II. pag. 262—64.

nur Liebe schlechthin, er ist *heilige Liebe* und als solche ein verzehrendes Feuer für alles was Sünde heisst. Es entsteht daher die Frage, wie diese von seiner Liebe geforderte Versöhnung mit seiner Heiligkeit in Einklang zu bringen sei. Da die Heiligkeit Gottes nicht weniger in seinem Wesen begründet ist als seine Liebe, so ist offenbar nur das eine vollkommene, weil dem Wesen Gottes angemessene Versöhnung, in welcher nicht nur seine Liebe, sondern auch seine *Heiligkeit* und *Gerechtigkeit*[1]) zum vollsten Rechte kommt. Aber eben, wie lässt sich beides vereinigen? Wie ist es möglich, dass Gott auch nur *eine* Sünde vergiebt, ohne dass er damit aufhört, ein heiliger Gott zu sein? oder wie kann er gemäss seiner Heiligkeit der Sünde das ihr gebührende Gericht in vollem Masse zukommen lassen, ohne sich von vorneherein damit die Möglichkeit zur Sündenvergebung gänzlich abzuschneiden? Um nichts geringeres also handelt es sich bei dem Problem der Versöhnung, *als eine Einheit herauszufinden zwischen den zwei scheinbar sich gegenseitig ausschliessenden Seiten des Wesens Gottes,* seiner die Sünde *richtenden Heiligkeit und Gerechtigkeit* und seiner die Sünde *vergebenden Liebe* und zwar eine solche Einheit, bei welcher jede dieser zwei Seiten zur absoluten Ausprägung und Auswirkung ihres ewigen Inhaltes gelangt.

Sehen wir nun zunächst, in welcher Weise die Kirchenlehre dieses Problem zu lösen versucht hat. Es geschieht dies in dem bekannten Dogma *von der stellvertretenden Genugtuung Christi in seinem Leiden und Sterben,* einer Lehre, wie sie zuerst von dem Scholastiker Anselm v. Canterbury aufgestellt und begründet wurde und in ihren Grundzügen unverändert in die protestantische und reformirte Kirchenlehre übergegangen ist. Halten wir uns hiebei an die populäre Fassung, wie sie im Heidelberger Katechismus als der uns zunächst angehenden Bekenntnisschrift vorliegt.

Als Übertreter des göttlichen Gesetzes, so werden wir da belehrt, befindet sich der Mensch von Geburt an nicht nur in einem Zustand völligen Mangels an der Gerechtigkeit, wie sie das göttl. Gesetz von ihm fordert, sondern es hat derselbe, da Gott solchen Ungehorsam nicht ungestraft hingehen lassen will, und jede Sünde ein Majestätsverbrechen ist an dem heiligen Gott, eine Schuld auf

[1]) In der folgenden Untersuchung werden die Begriffe *Heiligkeit* und *Gerechtigkeit* ziemlich unterschiedslos neben einander gebraucht; es ist daher nötig, dass wir hier in Kürze diese Begriffe definiren und ihr Verhältnis zu einander ins Licht setzen. Wir fassen beide Begriffe rein ethisch als Bezeichnung der sittlichen Erhabenheit und absoluten Reinheit des göttlichen Wesens auf. Mit *Heiligkeit* meinen wir diese Reinheit als immanente Eigenschaft des göttlichen Wesens gedacht, *Gerechtigkeit* als bestimmende Norm für das Verhalten Gottes gegenüber den sündigen Menschen. Gerechtigkeit ist sich manifestirende, in Action getretene Heiligkeit.

sich geladen, in Folge deren er nach Leib und Seele der höchsten Strafe, d. i. die dem ewigen Tode verfallen ist (Frage 11). Da es der heilige Gott selber ist, der nach seiner ewigen Gerechtigkeit diese Strafe über den Menschen verhängt hat, so kann von einer Errettung aus diesem Zustand nicht eher die Rede sein, als bis der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit durch Bezahlung der Schuld und Vollzug der Strafe volles Genüge geschehen ist. Der Mensch kann aber diese Genugtuung so wenig leisten, dass er vielmehr alle Tage jene Schuld nur noch grösser macht (Fr. 13) und bliebe somit, sich selbst überlassen, in alle Ewigkeit ein Gegenstand des göttlichen Zorns. Da tritt der barmherzige Gott selbst ins Mittel durch Sendung und Menschwerdung seines eingebornen Sohnes. Durch seine gottmenschliche Natur dazu befähigt, übernimmt nun der Sohn Gottes freiwillig an der Stelle der Menschheit die von dieser geforderte Genugtuung, indem er einerseits das Gesetz Gottes in vollkommenem Gehorsam erfüllt, anderseits die ganze Zeit seines Lebens, sonderlich aber am Ende desselben den Zorn Gottes wider die Sünde des ganzen Menschengeschlechts trägt und in seinem Tod die über dasselbe verhängte Strafe bis zu den Qualen der höllischen Verdammnis an Leib und Seele erduldet. (Fr. 37). Nun ist die Gerechtigkeit Gottes befriedigt und die Gnade Gottes kann sich ungehindert dem sündigen Menschengeschlecht wieder zuwenden. Es geschieht dies in der Weise, dass allen denen, die da glauben, um der Genugtuung Christi willen die Sünde vergeben und die vollkommene Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi geschenkt und zugerechnet wird, so dass sie nun von Gott angesehen werden, als hätten sie nie eine Sünde getan noch gehabt, sondern selbst allen Gehorsam vollbracht, den Christus für sie geleistet hat (Fr. 56 und 60). So wird der Mensch durch das Opfer Christi am Kreuz mit Gott versöhnt und im Glauben an Christum gerechtfertigt. Da aber der Glaube nach der ausdrücklichen Definition des Katechismus (Fr. 21) nicht nur ein totes Fürwahrhalten ist, sondern ein herzliches Vertrauen, durch welches der Mensch in eine lebendige Gemeinschaft mit Christo tritt und seines Geistes teilhaftig wird, so hat das die weitere Folge, dass durch die Kraft des Todes Christi der alte Mensch getötet (Fr. 43) und durch den Geist Gottes ein neues Leben in ihm gewirkt wird, in welchem der Gläubige sich Gott für die erfahrene Erlösung dankbar beweist (Fr. 86 ff.). So weit die Lehre der Kirche.

Es hat dieselbe ein eigenes Schicksal gehabt. So allgemein nämlich auch die Anerkennung ist, die sich diese Lehre im Lauf der Jahrhunderte in der Kirche gewonnen hat, so tief die Wurzeln, die sie in den Herzen des einfachen Volks geschlagen, so ist doch

von ihrem ersten Entstehen an eine fast ununterbrochene Opposition derselben zur Seite gegangen, die besonders seit Mitte des vorigen Jahrhunderts die gewaltigsten Dimensionen angenommen hat und gegenwärtig wohl die Mehrzahl der protestantischen Theologen, darunter eine nicht geringe Anzahl streng bibelgläubiger unter ihren Vertretern zählt.

Der älteste, am häufigsten wiederholte und jedenfalls gewichtigste Vorwurf, der gegen dieses Dogma erhoben wurde, ist kein geringerer als der, es sei eine solche Lehre geradezu von sittlich verderblicher Wirkung, sie mache den Leuten den Weg zum Heile zu leicht und lähme dadurch die sittliche Kraft. Und indertat fehlt es, wie wir sehen werden, nicht an einzelnen Momenten, die, einseitig betont, zu schlimmen Konsequenzen führen könnten. Lässt man aber alle Seiten des Dogmas zu ihrem Rechte gelangen, so muss obiger Vorwurf als unbegründet zurückgewiesen werden. Dass diese Lehre mannigfaltigem Missbrauch ausgesetzt ist und Tausende sich daraus ein bequemes Ruhekissen für ihre geistige Trägheit zubereitet haben, ist freilich zuzugeben. Aber was will das sagen? Ein Faulbette kann sich das arge Menschenherz aus jeder, auch der korrektesten Lehre, aus jeder auch der einleuchtendsten Wahrheit zurecht machen, wenn es einmal schlafen will. Selbst die Predigt von der Liebe Gottes, die man an die Stelle der kirchlichen Genugtuungslehre setzen möchte, kann zum einschläfernden Wiegenliede werden und so die sittliche Kraft lähmen. Wo eben der Geist fehlt, der lebendig macht, da wird das ganze Evangelium zum tötenden Buchstaben, ohne dass darum sein Inhalt aufhörte, ein göttlicher zu sein. Ebensowenig darf man bei unserm Dogma von den schädlichen Wirkungen, die dasselbe unter Umständen haben kann, einen nachteiligen Schluss auf seinen Inhalt ziehen. Noch immer gilt da die alte Antwort des Heidelberger: „es ist unmöglich, dass die, so Christo durch wahren Glauben sind eingepflanzt, nicht Frucht der Dankbarkeit bringen sollten“. Mag auch der Verstand gar manches auszusetzen haben, ein religiöses Gemüt, dem es wirklich um Versöhnung zu tun ist, wird auch im kirchlichen Dogma alles finden, was es zu seinem Heil bedarf. Auch in den steifen, altväterischen Formen rauscht noch derselbe Strom göttlichen Lebens und göttlicher Wahrheit dahin, wie im Wort vom Kreuz, das die Apostel verkündigten, und welche sich hineinwerfen in die Fluten dieses Stroms und sich von ihnen treiben lassen, die empfangen neue Kraft, dass sie auffahren wie die Adler, dass sie laufen und nicht müde werden, dass sie wandeln und nicht matt werden. Wie erschütternd wird uns z. B. im kirchlichen Dogma der Ernst der Sünde und der Gerechtigkeit vor Augen geführt, da Gott um dieser Gerechtigkeit genug

zu tun, nicht einmal seines eingebornen Sohnes verschonen darf, und wie überwältigend tritt uns die Liebe Gottes entgegen, die den eingebornen Sohn nun wirklich dahingibt, um ein dem Gericht verfallenes Sündergeschlecht zu retten. Und das sollte eine sittlich lähmende Wirkung ausüben auf den, der das lebendig glaubt und — wie ja die Kirche ausdrücklich verlangt — sich dieser erbarmenden Liebe hingibt? Nein, fürwahr, die Lehre von der Genugtuung Christi, sie ist nicht nur ein verstaubtes Heiligenbild, nicht nur eine alte, ehrwürdige Reliquie, die einfach entweder ins Antiquarium oder in die Rumpelkammer zu verweisen ist, sondern sie ist ein heiliger Tempel Gottes, in welchem bis auf den heutigen Tag dem lebendigen Gott Dank und Anbetung dargebracht wird im Geist und in der Wahrheit.

Und doch, so warm und kräftig wir auch einstehen möchten für den *religiösen Gehalt* unseres Dogmas im grossen und ganzen, so dürfen wir uns doch dadurch die Augen nicht blenden lassen für die wirklichen Mängel, die demselben anhaften. Was wir im bisherigen haben dartun wollen, ist einfach das, dass trotz der scholastischen Form, die das Dogma an sich trägt, dennoch der volle Heilsgehalt in demselben zu finden sei, dessen ein religiöses Gemüt bedarf, um mit seinem Gott versöhnt zu werden. Eine andere Frage aber ist die, ob dieser Heilsgehalt in der kirchlichen Versöhnungslehre wirklich den richtigen, adæquaten Ausdruck gefunden habe und dieses allerdings müssen wir verneinen.

Schon das kann kein günstiges Vorurteil für unser Dogma erwecken, dass dasselbe erst im 11ten Jahrhundert entstanden ist, also zu einer Zeit, da die Kirchenlehre längst nicht mehr in den gesunden einfachen Bahnen sich bewegte, die die biblische Lehre eingeschlagen hatte. Und wirklich ist unser Dogma in mehrfacher Beziehung über die Einfachheit und Nüchternheit der biblischen Versöhnungslehre hinausgegangen. So ist die Vorstellung von einer stellvertretenden Genugtuung in dem Sinn, wie die Kirche sie lehrt, der Schrift gänzlich fremd. Freilich auch die Schrift kennt eine Stellvertretung und wendet diese Vorstellung sehr entschieden auf das Leiden und Sterben Christi an (Joh. 1. 29. — II. Kor. 5. 14. 21 — Gal. 3. 13. — II. Kor. 8. 9.) Aber diese Stellvertretung ist eine andere als die der Kirchenlehre. Der Tod Christi erscheint freilich auch in der Schrift stets als die notwendige Grundlage unsers Heils, dieser Tod heisst ein Sühnmittel (*ἱλαστήριον* Röm. 3. 25) ein Lösegeld, dadurch wir erkauft sind (I. Tim. 2. 6. — I. Kor. 6. 20. — I. Petr. 1. 18. 19). Ja, Paulus lehrt ausdrücklich: nachdem Gott in frühern Zeiten die Sünde übersehen habe in göttlicher Geduld, so habe er nun im Tode Christi seine Gerechtigkeit erzeigt, gleichsam vor aller Welt zu Ehren gebracht, dass nun jedermann

erkennen müsse, dass er (Gott) gerecht sei (Röm. 3. 25) und dies bestimmt er an einer andern Stelle (Röm. 8,3) näher dahin, dass im Tode Christi die Sünde gerichtet worden sei. Aber nirgends heisst es, wie die Kirche lehrt, Gott habe Christo die Sünde der Welt zugerechnet, nirgends erscheint Christus als Object der göttlichen Strafgerechtigkeit und des göttlichen Zorns, sondern stets ist es die Sünde (Röm. 8. 3.) oder die Welt (Joh. 12. 31.) Am wenigsten verträgt sich die kirchliche Anschauung mit dem geschichtlichen Hergang des Leidens und Sterbens Christi. Die Art und Weise, wie Christus in seinem Leiden mit Gott verkehrt, ist fürwahr nicht das Verhalten eines Angeklagten, über dem das Schwert des göttlichen Zornes hängt, sonst hätte er nicht in der schwersten Anfechtung Gott noch als seinen Gott, ja als seinen Vater anrufen können.

Ebenso unbiblisch ist die andere Vorstellung von einer Zurechnung der Gerechtigkeit und des Verdienstes Christi zu Gunsten der Welt. Was dem Menschen nach Paulus zugerechnet wird, ist nicht ein fremdes Verdienst, sondern sein Glaube (Röm. 4. 3. 5.) und dies deshalb, weil der Glaube dasjenige Verhalten ist, das dem Menschen der Gnade Gottes gegenüber gebührt, ja bei welchem einzig von Seiten Gottes eine Einwirkung auf den Menschen stattfinden kann. Nicht nur für gerecht erklärt[1]) wird der Mensch nach Paulus, sondern er wird innerlich gerecht gemacht. Die Gerechtfertigten heissen abgewaschen, geheiligt (I. Kor. 6. 11) wiedergeboren (Tit. 3. 5) neue Kreaturen (II. Kor. 5. 17. — Eph. 2. 10.) lebendig gemacht, auferweckt aus dem geistlichen Tode. (Röm. 6. 11. — Eph. 2. 5.) Mit der Gnade empfangen sie zugleich, wie Paulus sich ausdrückt, die *Gabe* der Gerechtigkeit (*δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης*) d. h. den heiligen Geist (Röm. 5. 15. 17). Daher denn auch die Rechtfertigung bei Paulus nicht nur von dem Tode Christi, sondern eben so oft von seiner Auferstehung, überhaupt von dem lebendigen Christus und seiner Gemeinschaft mit den Gläubigen abhängig gemacht wird (Röm. 4. 25. — I. Kor. 15. 14. 17.)[2])

---

[1]) Ob man das griechische *δικαιόω* mit „*Gerechtmachen*“ oder „*Gerechterklären*“ übersetzt, kommt schliesslich auf eins hinaus, da auch das „Gerechterklären“ von Seiten Gottes als ein *schöpferisches, wirksames* gedacht werden muss, wie alles göttliche Sprechen. (Psalm 33. 9.) So scharf auch *begrifflich* die begnadigende und die begabende Gerechtigkeit auseinander gehalten werden muss, in dem Bewusstsein des Gerechtfertigten fällt beides in eins zusammen. Wo Gott Sünde vergibt, da gibt er auch seinen Geist, der uns der Gnade gewiss macht. (Vgl. Beck, christl. Glaubenslehre, pag. 140).

[2]) Vergleiche über diese bibl. Kritik der kirchl. Versöhnungslehre die lehrreichen und eingehenden Ausführungen bei Beck, christl. Glaubenslehre, pag. 134 ff.

Noch gewichtiger sind die Ausstellungen, die vom Standpunkt der Wissenschaft und des vernünftigen Denkens gegen die kirchliche Versöhnungslehre geltend gemacht werden müssen. Man sage nicht, die Vernunft habe hier nicht mitzureden, die Versöhnung sei ein unbegreifliches Geheimnis, in das der kurzsichtige Menschengeist nicht einzudringen vermöge. Wir ehren die Gesinnung, die in diesem Einwand sich ausspricht. Nur ist ein solcher Einwand gerade hier am unrechten Orte. Denn die kirchliche Versöhnungslehre, wie sie vorliegt, will ja eben gar nichts anders sein, als ein Versuch, das unbegreifliche Geheimnis der Versöhnung wissenschaftlich dem denkenden Geist des Menschen so gut wie möglich zurecht zu legen, und darf sich daher durchaus nicht beklagen, wenn sie vor den Richterstuhl derselben Wissenschaft gezogen wird, der sie ihre Entstehung verdankt. Dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen, dafür ist durch die Unendlichkeit des Gegenstandes selbst schon gesorgt.

Es kann unsere Absicht nicht sein, alles das zu reproduziren, was überhaupt die Wissenschaft gegen unser Dogma je vorgebracht hat. Heben wir nur das wesentliche hervor.

Als ein Hauptmangel des kirchlichen Systems muss schon das bezeichnet werden, dass der Begriff der *Genugtuung* nicht zu seinem vollen Rechte kommt. Denn das ist doch wirklich eine gar seltsame Art, der Gerechtigkeit Gottes genug zu tun, wenn der Unschuldige statt des Schuldigen gestraft wird. Eine Genugtuung ist dieses, mit der nicht einmal eine menschliche, geschweige denn die göttliche Gerechtigkeit sich zufrieden geben kann, ja gegen welche Gott selbst in der Schrift Verwahrung einlegt, wenn er spricht (Deut. 24, 16): „Die Väter sollen nicht für die Kinder sterben, noch die Kinder für die Väter, sondern ein jeglicher soll für seine Sünde sterben“. Überhaupt liegt der kirchlichen Theorie die durchaus unrichtige Vorstellung zu Grunde, als ob Schuld und Verdienst wie eine Geldschuld von dem sittlichen Tun eines Menschen abgelöst und ohne weiteres auf einen andern übertragen werden könnte. Auch jenes Bedenken, welches bekanntlich Schleiermacher so angstvolle Stunden bereitete, ob denn wirklich durch das, was Christus gelitten habe, die ganze, ungeheure Schuld des Menschengeschlechts aufgewogen werden könne, hat wenigstens auf dem Boden der kirchlichen Lehre seine Erledigung noch nicht gefunden.

Noch weniger als der Begriff der Genugtuung kommt der Begriff *einer freien Sündenvergebung* zu seinem Rechte. Hiefür hat die Kirchenlehre, streng genommen gar keinen Raum, wenn sie nicht selber sich aufgeben will. Sündenvergebung und Genugtuung (im kirchlichen Sinn), das sind zwei Begriffe, die sich einander gegenseitig ausschliessen. Legt man darauf das Hauptgewicht, dass

für die Schuld genug getan sei, dann ist diese Schuld nicht erlassen, sondern eingefordert bis auf den letzten Heller und Pfennig. Dass ein anderer als wir die Bezahlung geleistet, ändert an der Sache nichts. Genug, der Gläubiger, Gott, ist bezahlt und schenkt somit nichts und die ganze Vorstellung einer Sündenvergebung ist ein blosser Schein; betont man aber den Umstand, dass Gott es sei, der in seiner Gnade den Bürgen gestellt und so sich selber Genugtuung verschafft habe, so wird die Vorstellung der Genugtuung ein blosser Schein. Der Gläubiger hat sich, so zu sagen, aus seinem eigenen Gelde bezahlt gemacht und somit in Wahrheit nichts empfangen, das er nicht schon zuvor gehabt, mit andern Worten, er hat die Schuld aus freier Gnade erlassen.

Endlich müsste die Vorstellung einer Genugtuung (in kirchlichem Sinne) streng und unerbittlich durchgeführt, zu den allerbedenklichsten Konsequenzen führen. Dann hat Christus, wie die Kirche lehrt, an unserer Stelle wirklich alles geleistet, was wir zu leisten schuldig waren, hat die Gerechtigkeit Gottes von Christo alles erhalten, was sie überhaupt an das Menschengeschlecht zu fordern hatte, — dann hat sie seither, streng genommen, nichts mehr von uns zu fordern, und wir haben nichts mehr zu leisten und dürfen auch nicht mehr gestraft werden, da es ungerecht wäre, eine bereits bezahlte Schuld noch einmal einzufordern. Überhaupt ist gar nicht einzusehen, warum unser Heil noch an irgend eine subjektive Bedingung von unserer Seite geknüpft wird. Ist die Genugtuung wirklich geleistet und von Gott acceptirt, so sind wir ohne weiteres gerecht vor Gott, und jede Sünde ist, bevor sie nur begangen wird, bereits gebüsst im Tode Christi. [1]

Das wird nun freilich die Kirche nicht gelten lassen. Mit vollem Recht wird sie erwidern: Habe auch die Gerechtigkeit nichts mehr von den Menschen zu fordern, so hingegen desto mehr die Liebe, welche diese Genugtuung veranstaltet habe zu Gunsten der Menschen. Durch diese Liebestat der Dahingabe des Sohnes, habe sich Gott die Menschheit zu ewigem Danke verpflichtet, so dass, wer diese Liebe im Glauben annehme, sich getrieben fühlen müsse, sein ganzes Leben dieser Liebe zum lebendigen Dankopfer hinzugeben. Wer aber diese Liebe Gottes verachte, für den falle eben damit auch der Anteil an der Erlösung dahin.

Und das ist allerdings die beste Antwort. Nun ist alles wieder in Ordnung. Auf einem andern Wege ist alles wieder hereingebracht, was, genau genommen, von dem System ausgeschlossen gewesen wäre,

---

[1] Vergleiche über diese wissenschaftliche Kritik *Rothe, Dogmatik* II. pag. 245 ff.

und so auf die einfachste Weise jenen gefährlichen Consequenzen der Weg verzäunt. Damit hat aber auch die Kirchenlehre den streng rechtlichen Standpunkt der Genugtuung aufgehoben und sich auf einen andern Boden gestellt.

Eben hierin deckt sich uns die tiefste Blösse des πρώτου ψεῦδος des kirchlichen Systems auf. Es fehlt demselben die innere Einheit. Zwei Gesichtspunkte streiten sich da um die Herrschaft, zwischen denen das Dogma hin und her schwankt, und von denen keiner konsequent durchgeführt ist. Aus zwei verschiedenen, einander ganz fremdartigen Gebieten sind die einzelnen Vorstellungen und Begriffe hergenommen, aus denen das Dogma konstruirt ist, aus dem juridischen Gebiet die einen, aus dem ethischen Gebiet die andern. Während auf der einen Seite das, was von Liebe Gottes von Sündenvergebung, von Glaube und Heiligung gesagt ist, in ursprünglicher Lebensfrische uns entgegentritt, sind auf der andern Seite die Begriffe Gerechtigkeit, Strafe, Schuld, Genugtuung Rechtfertigung nach toten Rechtsanschauungen einer vergangenen Zeit künstlich zugestutzt. [1])

Von einer wirklichen Lösung des Problems ist daher keine Rede. Der Dualismus von strafender Gerechtigkeit und vergebender Liebe im Wesen Gottes ist nicht aufgehoben. Die Einheit, die das Dogma zuwege bringt, ist nur eine scheinbare, künstlich gemachte, die sofort wieder in ihre Gegensätze auseinanderfällt. Die Liebe ist nicht *in* der Gerechtigkeit, sondern sie steckt *hinter* derselben. Ja, die letztere, die Gerechtigkeit, ist gleichsam eine Art Untergottheit, die von Zeit zu Zeit, insbesondere im Tode Jesu und dann am Ende der Tage im letzten Gericht wie ein Deus ex machina auf den Plan tritt, während die Liebe es eigentlich ist, die vor und nachher das Regiment führt und im gewöhnlichen mit ihrer eigenen Autorität völlig ausreicht. Als *System* ist daher die Kirchenlehre nicht haltbar.

Wenn wir uns nun anschicken, unsere eigenen Gedanken über die Versöhnungslehre zusammenzustellen, so erhellt aus dem bisherigen, was für eine Aufgabe uns obliegt. Wir brauchen nicht die vernichtende Axt zu schwingen gegen den ehrwürdigen Baum des kirchlichen Dogma, der Tausenden ein Baum des Lebens geworden ist, und ihn dem Feuertode zu weihen. Nein, wir können den Baum stehen lassen, *wie* er ist, aber wir dürfen ihn nicht stehen lassen, *wo* er ist. Kein Ästlein noch Zweiglein brauchen wir von demselben

---

[1]) Dieses gilt ganz besonders von der ursprünglichen Form der Satisfactionstheorie bei Anselm, die nur aus den Rechtsbegriffen der damaligen Zeit verständlich ist.

abzubrechen: aber wir müssen ihn *ganz* hinüberpflanzen in den Boden, dem er ursprünglich angehört, und in dem er seit der Reformation *zumteil* bereits wurzelt, nämlich in den *ethischen Boden*, in das fruchtbare Erdreich der *religiös-sittlichen Erfahrung*. Dann werden auch die scheinbar erstorbenen Äste wieder neu ausschlagen. Ja, es wird sich herausstellen, dass es auch nicht *eine* Vorstellung, nicht *einen* Begriff gibt im kirchlichen Dogma, selbst den der Genugtuung nicht ausgenommen, dem nicht eine religiöse Wahrheit zu Grunde läge.

Nehmen wir nun diese Operation des Verpflanzens zunächst mit dem Begriff vor, auf den es hier vor allem ankommt, mit dem Begriff der *göttlichen Strafgerechtigkeit*. Dass Gott der Sünde gegenüber sich nicht indifferent verhalten kann, dass er vielmehr, wie der Heidelberger Katechismus sagte, „schrecklich zürne über die Sünde und sie nach seinem gerechten Urteil zeitlich und ewig strafen muss“ bedarf keines besondern Nachweises, es ergibt sich dieses mit Notwendigkeit aus dem Wesen der Heiligkeit Gottes. Über die Sünde zu zürnen, ist dem Wesen des heiligen Gottes gerade so inhærent, wie dem Feuer das Brennen. Welches ist aber die Strafe, welcher der Mensch um der Sünde willen verfallen ist? Die Kirchenlehre antwortet: „Der ewige Tod“; und sie hat Recht, wie sich bald zeigen wird. Warum aber ist der Sünder dem ewigen Tod verfallen? Die Kirchenlehre antwortet: „weil die Wahrhaftigkeit Gottes es erfordert, dass das im Paradies gesprochene Urteil: „du wirst des Todes sterben“ auch wirklich vollzogen werde.“ Und auch darin hat sie Recht, insofern alles zuletzt auf diesen Grund zurückgeführt werden muss. Aber der Fehler ist, dass die Kirchenlehre nun hierbei stehen bleibt. So lange die Strafe nicht anders motivirt wird, als durch jenes transscendente Urteil Gottes, das seit Adam wie ein Damoklesschwert über jedem Sünder schwebt, gewinnt es den Anschein, als ob Gott dem Sünder ebenso äusserlich gegenüberstehe, wie der menschliche Richter dem Angeklagten. Die Kirchenlehre fügt nun freilich noch ein anderes Motiv bei; sie sagt: „Darum ist der Sünder der höchsten Strafe, d. i. dem ewigen Tode verfallen, weil die Sünde ein Vergehen ist, das an der allerhöchsten Majestät Gottes begangen wird.“ Aber das hilft uns wieder nichts. Auch damit ist das äusserliche in der Richterstellung Gottes noch nicht überwunden; auch so wird der Tod über den Sünder von Gott immer nur in der Weise verhängt, wie bei einem menschlichen Gericht die Todesstrafe über einen Hochverräter. Nein, wir müssen notwendig nach einem innern Grunde suchen, der sich aus dem Wesen der Sünde selber ergibt. Und ein solcher ist auch nicht schwer zu finden. — Was heisst das „Sünde“? Es heisst: sich selber leben, statt Gott zu leben; es heisst: seinen eigenen Weg gehen, statt

Gottes Wege zu erwählen; es heisst: sein eigener Herr sein wollen, statt Gott seinen einzigen Herrn sein zu lassen. Sünde ist also zunächst nicht sowohl eine einzelne äussere Handlung, als vielmehr ein Zustand, eine Gesinnung, eine Willensrichtung, und zuvor eine solche Willensrichtung, die sich von Gott abwendet und sich dem zuwendet, was nicht Gott ist. *Sünde ist Gottentfremdung* (vergl. das Gleichnis vom verlornen Sohn). Da nun aber Gott die Quelle alles Lebens ist, in welcher wir leben und weben und sind, so ist die notwendige Folge jeder Gottentfremdung ein sich Zurückziehen, ein Schwinden des göttlichen Lebens im Menschen, also ein Sterben, ein immer weiter um sich greifender *geistiger Tod.* Nicht also als ein äusserliches, ihr fremdes Gericht tritt der Tod an die Sünde heran, sondern es ist derselbe in ihrem innersten Wesen selber begründet. Wie der Kern in der Frucht, wie der Keim im Samenkorn, so ist der Tod im Wesen der Sünde als ihr eigenstes Gericht eingeschlossen, weil sie eben Sünde ist. Und da zwischen dem heiligen Gott und der Sünde, als dem reinen Gegensatz Gottes, in alle Ewigkeit keine Gemeinschaft möglich ist, so ist dieser Tod der *ewige Tod.* So trägt also der Sünder buchstäblich den ewigen Tod in sich, an welchem derselbe in eben dem Maasse participirt, als er sich der Sünde ergibt und sich von Gott entfremdet. Da aber der Mensch seinem innersten Wesen nach für Gott geschaffen ist, so empfindet er diesen Tod als etwas widernatürliches, wogegen sich sein Innerstes sträubt; daher denn die Unruhe, die Angst, das böse Gewissen, die ganze Hölle des Unfriedens und der Unseligkeit, die auch unter der glänzendsten Hülle eines äussern, scheinbar ruhigen Lebens sich fort und fort kundgibt. Der innere Tod wird zur *innern Qual.*[1]) Und was die heilige Schrift die ewige Verdammnis nennt, ist nichts anders, als die vollendete Offenbarung dieses Zustandes der Unseligkeit, nichts anders, als, wie *Spurgeon* in einer

[1]) Es ist selbstverständlich, dass dieses *innere Gericht* unter Umständen zum *äussern Gericht* werden kann bei Einzelnen und bei ganzen Völkern und eben darin kulminirt. Aber dieses äussere Gericht, das man gemeiniglich mit dem Ausdruck *Strafe* bezeichnet, ist nur etwas sekundäres. Die äussere Strafe kann ganz fehlen, und das innere Gericht ist doch da. Umgekehrt können die äussern Folgen der Sünde fortdauern und vielleicht gar nie verschwinden, während das innere Gericht längst aufgehoben ist, in welchem Fall dann allerdings die äussern Folgen den Charakter der Strafe verloren haben. Auch der Fall kann eintreten, dass erst durch die äussere Strafe der Mensch zum Bewusstsein seines unseligen Zustandes kommt, die äussere Strafe also Mittel zum Zweck wird. Das eigentlich Substantielle am Wesen des Gerichts über die Sünde ist und bleibt daher das, was *inwendig* im Menschen vor sich geht. Das *Gewissen,* das ist der Richterstuhl, von dem aus Gott die Sünde richtet. Um dieses *innere* Gericht und dessen Aufhebung handelt es sich denn auch *einzig* bei der Versöhnung.

seiner Predigten sagt: „der grosse Ausbruch der schlummernden Lava, die vorher im innern des Herzens getobt hatte.“

In dieser Weise also vollzieht sich die göttliche Strafgerechtigkeit an dem sündigen Menschen. Und eben darin erweist sich die ganze Majestät und der furchtbare Ernst dieser Gerechtigkeit, dass, wer nicht Teil haben will an dem heiligen Wesen und Leben Gottes, mit innerer Notwendigkeit sich selber zu Grunde richtet, und dass aller Widerstand, mit dem die Sünde sich ihr entgegenstellt, nur dazu dienen muss, die ganze Ohnmacht und Fluchwürdigkeit der Sünde in immer höherm Maasse zu offenbaren. Und wir merken es schon jetzt, — diese Gerechtigkeit Gottes ist eine heilige Ordnung, ein unverbrüchliches Gesetz, an dem sich nicht markten lässt, von dem kein Pünktlein dahin fallen kann, bis dass es alles geschehe. Es ist eine Gerechtigkeit, mit einem Wort, der (mit Anselm zu reden) *genuggetan* werden muss.

Hiebei müssen wir jedoch eins nicht übersehen. Das Objekt der göttlichen Strafgerechtigkeit ist (wie sich schon aus dem bisherigen ergibt), strenggenommen und in erster Linie nicht der Mensch, sondern die *Sünde*. Der Sünde gilt das Gericht, und wenn der Mensch in dieses Gericht sich implizirt findet, so geschieht das nur deshlb und insoweit, als er in die Sünde selber implicirt ist. a
Der Mensch aber als solcher, als persönliches Wesen, als Kreatur Gottes, von Gott geschaffen zu seinem Bild und zu seiner Gemeinschaft bestimmt, ist und bleibt auch im sündigen Zustand ein Gegenstand der *Liebe Gottes*. Gott müsste sich selber aufgeben, er müsste mit eigenen Händen seinen ewigen Heilsplan zertrümmern, er müsste nicht die ewige Liebe sein, wenn er aufhören wollte, den Menschen zu lieben, so lange noch irgend eine Möglichkeit vorhanden ist, seinen Heilsplan mit ihm zu verwirklichen, und ihn wieder in seine Gemeinschaft zu ziehen. Ja gerade der elende Zustand, in dem der Mensch sich befindet, das schwere Gericht, das auf ihm liegt, das furchtbare Verhängnis, dem er entgegengeht, das muss die Liebe Gottes zu ihrer höchsten Energie steigern. Seine Liebe wird zum *Erbarmen*. Erbarmen ist diejenige Form der Liebe, wo sich dieselbe hineinversenkt in fremdes Leid und es selber innerlich mitträgt und mitleidet, in der Absicht, den Menschen von diesem Leid zu befreien. Erbarmen ist also *leidende* (mitleidende) Liebe und insofern mehr eine menschliche als eine göttliche Eigenschaft, da wir uns Gott nicht als leidend denken können. Auf der andern Seite aber, da Gott die ewige Liebe ist, so folgt daraus mit Notwendigkeit, dass er lebendigen Anteil nimmt an dem Wohl und Weh seiner Geschöpfe, Anteil also auch an dem schwersten Leid, das die Sünde über den Menschen gebracht hat, also mit

andern Worten, dass er Erbarmen fühlt mit unserem Zustand. Wir können eben nur in menschlichen Ausdrücken und Begriffen von Gott reden. Es zeigt sich hier, mit wie gutem Recht der Dichter von einem ewigen Erbarmen redet, und „das alles Denken übersteigt.“ Mögen wir uns nun das begrifflich so oder anders zurechtlegen, so müssen wir jedenfalls von dem Begriff des Erbarmens, sobald wir ihn auf Gott übertragen, alles das fernhalten. was die Unendlichkeit und Unveränderlichkeit seines Wesens beschränken müsste. Das Erbarmen Gottes hat nichts schwächliches und weichliches an sich, wie es sich so leicht mit dem menschlichen Erbarmen verbindet. Wohl nimmt er den innigsten Anteil an unserm Elend; aber diese Teilnahme ist nicht ein leidendes, passives Verhalten, sondern setzt sich sofort in die potenzirteste Aktivität um, dahin zielend, den Menschen aus dem Gericht zu erretten. Wie kann dieses aber geschehen? Offenbar nicht so, dass Gott in seinem Erbarmen, kraft seiner Machtvollkommenheit dieses Gericht ohne weiteres aufhebt oder negirt, also gleichsam Amnestie übt. Damit würde der heilige Gott mit sich selber in Widerspruch geraten. Er kann nicht aufheben, was er selbst als unverbrüchliche Ordnung gesetzt hat. So lange der Sünder in seiner gottwidrigen Stellung verharrt, kann auch das Erbarmen Gottes an dem Gericht nicht das geringste ändern. Auch als erbarmender Gott ist und bleibt er der Heilige, der die Sünde richtet. Soll also der Mensch aus dem Gericht errettet werden. so kann dies nur so geschehen, dass er zugleich aus dem Zustande errettet wird, mit dem das Gericht unzertrennlich verbunden ist, mit andern Worten, dass er aus dem Zustande der Gottentfremdung in den der Gottesgemeinschaft, aus der Sphäre das Todes iu die Sphäre des Lebens zurückgeführt wird. Eben das nun, den Menschen zur Einkehr und Umkehr zu bringen, das ist das hohe Ziel, auf das das göttliche Erbarmen hinarbeitet, das eigentliche Gebiet, in dem es sich betätigt. *„Gott hat nicht Wohlgefallen an dem Tod des Sünders“*, dem dieser um der Sünde willen verfallen ist, nnd den Gott selber über ihn verhängt hat; aber eben darum *will Gott, „dass er sich bekehre und lebe“*. Dieser alte Prophetenspruch (Ezech. 18. 23. 32; 33. 11) ist die einfachste, vollkommen zutreffende Definition dessen, was die heilige Schrift unter dem göttlichen Erbarmen versteht.

Das *Erbarmen Gottes*, das ist somit der geheimnisvolle Punkt im göttlichen Wesen, in dem sein Ernst wider die Sünde und seine Liebe zu den Sündern sich zur Einheit zusammenschliesst. In diesem Erbarmen vollzieht sich daher faktisch die Versöhnung Gottes mit den Menschen als ein ewiger göttlicher Akt; aus diesem ewigen Urgrund des göttlichen Erbarmens fliesst alles, was Gott

zur Rettung des gefallenen Menschengeschlechts getan und tut, solange die Welt steht. — Es fliesst aus diesem Erbarmen vor allem die wunderbare *Langmut* und *Geduld*, mit welcher Gott den Sünder trägt, festhaltend an seinem Gericht, aber den Endentscheid desselben hinausschiebend, um dem Menschen Raum zur Busse zu geben. Es fliesst daraus her *die unwandelbare Treue Gottes*, die nun einmal nicht lassen kann von dem Werke, das sie begonnen, und durch alle Schwankungen und Irrungen hindurch dem Sünder unverändert seine Liebe bewahrt, stets bereit, zu vergeben, „siebzig mal siebenmal", wenn es sein muss und auch dem Verlorensten die Hand der Versöhnung bietend. Aber auch auf die *Strafgerechtigkeit Gottes* fällt von da aus nun erst das rechte Licht. Auch sie ist in ihrem tiefsten Grunde (soweit sie nicht die Sünde in abstracto sondern den *sündigen Menschen* angeht) nichts anders als *ein Ausfluss jenes Erbarmens*, ja das wirksamste Mittel zur Verwirklichung des göttlichen Heilzwecks. Gerade weil Gott das Elend des Menschen so zu Herzen geht, weil er ihn retten möchte aus seiner Verlorenheit, gerade deshalb muss er ihm das Gericht wider die Sünde zu schmecken geben, muss ihn in seinem Herzen all den Unfrieden und die Angst erfahren lassen, die die Sünde im Gefolge führt, damit er es erkenne, welch grosses Übel es ist, wider Gott zu sündigen, und umkehre aus seiner Gottentfremdung. Es ist also die Liebe Gottes selber, die im Gericht zu dem Sünder redet und was die heilige Schrift den Zorn Gottes nennt, das ist im Grunde ein verhülltes Erbarmen, „der aktivgewordene Liebesschmerz Gottes über die Sünde des Menschen", der aus dem Herzen Gottes sich ergiessen soll in das Herz des Menschen, um auch da zur Wahrheit zu werden. So tritt uns auch hier wieder die Einheit der Liebe und der Heiligkeit Gottes entgegen.

Damit ist nun aber auch der Weg angedeutet, auf dem der Sünder mit Gott versöhnt werden kann. Wie Gott nur in vollständigem Einklang und unter unbedingtem Festhalten seiner strafenden Gerechtigkeit Gnade üben, nur gleichsam durch das Gericht hindurch sich einen Weg bahnen kann zu dem Herzen des Sünders, so kann der sündige Mensch nur so zum Genuss der göttlichen Gnade gelangen, dass er seinerseits in der Busse unter das Gericht Gottes sich beugt, sich als schuldig bekennt, ebendamit aber aus seiner gottwidrigen Stellung heraustritt und sich Gott zuwendet.

Und nun ergibt sich uns von hier aus auch der richtige Begriff der *Sündenvergebung*. Dieselbe ist nichts andres als die restitutio in integrum, die Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch und die Aufnahme des Menschen in die Gemeinschaft mit Gott, es ist der Lichtstrahl göttlicher

Gnade, der das Herz des bussfertigen Sünders trifft, sobald er aus dem Schattenkegel der Sünde heraustritt, der ihm bisher dieses Licht verhüllte. Sündenvergebung fällt daher genau zusammen mit dem, was Paulus *Rechtfertigung* nennt, es ist die Rechtfertigung selber nach ihrer negativen Seite, sofern sich dieselbe dem bussfertigen Sünder kundgibt als Schwinden des Schuldbewusstseins, und diese beiden Begriffe, Sündenvergebung und Rechtfertigung verhalten sich genau so zu einander, wie auf Seite des Menschen die Correlatbegriffe der *Busse* und *des Glaubens.*

Die Sündenvergebung ist daher durchaus nicht etwa ein Akt der Willkür von Seiten Gottes, sondern ein Akt *der striktesten Gerechtigkeit,* es ist dasjenige Verhalten Gottes, das der veränderten Stellung des Sünders entspricht. Nicht nur trotz seiner Gerechtigkeit, ja nicht einmal nur unbeschadet seiner Gerechtigkeit, sondern *aus Gerechtigkeit* vergibt Gott dem Bussfertigen seine Sünde. Es wäre ungerecht, Gott würde sich mit sich selber in Widerspruch setzen, wenn er den bussfertigen Sünder anders behandeln würde. Es ist buchstäblich so, wie der Verfasser des ersten Johannisbriefes sagt (I. Joh. 1.9): „Wenn wir unsere Sünden bekennen, so ist Gott *treu* und *gerecht,* dass er uns die Sünden vergibt und reinigt uns von aller Ungerechtigkeit.“ Auch dem paulinischen Ausdruck *Rechtfertigung* liegt die nämliche Auffassung zu Grunde. Wir werden gerechtfertigt aus dem Glauben, weil wir als Glaubende in das rechte Verhältnis zu Gott getreten sind, das nun in der Rechtfertigung seine Anerkennung und Bestätigung von Seiten Gottes findet. Zugleich ist die Sündenvergebung aber auch ein Act der *überschwänglichsten Liebe,* ja ein eigentlicher Triumph dieser Liebe, die nun endlich nach langem Suchen und Arbeiten, Warten und Harren das verirrte Schäflein gefunden hat und es heim bringt.

Eben hier nun, vom Bewusstsein des versöhnten Menschen aus betrachtet, erscheint die Einheit der Liebe und der Gerechtigkeit Gottes im schönsten Licht. Beides, die Liebe und die Gerechtigkeit, sind nur verschiedene Seiten des einen ungeteilten Wesens Gottes, die einander gegenseitig so innig durchdringen, dass keine ohne die andere wirksam gedacht werden kann und mit dem einen Begriff zugleich der andere mitgesetzt ist.

Wir nennen Gott die *Liebe,* sofern er die ganze Fülle seines göttlichen Lebens den Menschen aufschliesst, und sie dieses Lebens teilhaftig macht. Es ist aber klar, dass diese Selbstmitteilung der Liebe nur unter der Voraussetzung möglich ist, wenn diese Liebe sich nicht selber aufgibt, sondern den Menschen gegenüber in ihrer Einzigartigkeit als der ewige Grund ihres Heils sich behauptet und deshalb gegen alles reagirt, was dieser Liebe sich nicht hingibt.

Das heisst aber mit andern Worten, es gehört zum *Wesen der Liebe, dass sie heilige Liebe ist.* Auf das nämliche Resultat kommen wir hinaus, wenn wir vom Begriff der *Gerechtigkeit* ausgehen. Wir nennen Gott gerecht, sofern er in seinem Verhalten den Menschen gegenüber die innere Einheit seines Wesens bewahrt, mit seinem heiligen Wesen in Übereinstimmung bleibt und infolgedessen den Menschen so behandelt, wie es seinem heiligen Wesen und dem Verhalten des Menschen angemessen ist. Es ist aber klar, dass je nach der Stellung des Menschen zu Gott, diese Gerechtigkeit auf verschiedene Weise im Bewusstsein des Menschen sich reflektirt. Der unbussfertige Sünder wird sie an sich erfahren als strafende Gerechtigkeit, der bussfertige und gläubige aber als begnadigende, rechtfertigende Gerechtigkeit. Das heisst aber mit andern Worten: *Es gehört zum Wesen der Gerechtigkeit, dass sie zugleich auch Liebe ist.*

Es ist daher durchaus unrichtig, die beiden Funktionen des göttlichen Wesens, seine Strafen und sein Vergeben so von einander zu unterscheiden und zu trennen, dass die eine Funktion — das Vergeben — der Liebe, die andere — das Strafen — ausschliesslich der Gerechtigkeit zugewiesen wird. Ob Gott die Sünde straft oder vergibt, in beiden Fällen ist sowohl seine Liebe als seine Gerechtigkeit wirksam. Auch die Liebe straft, auch die Gerechtigkeit vergibt.

Es ist darum kein Widerspruch, wenn Paulus das Versöhnungswerk Gottes das eine Mal (Röm. 5.8; 8.35 ff.) als eine Offenbarung seiner Liebe, das andere Mal (Röm. 3) als eine Offenbarung seiner Gerechtigkeit darstellt, sondern es hat dieses seinen Grund in dem Wesen der Versöhnung selber. Diese Versöhnung ist eine *Offenbarung der Liebe Gottes,* sofern diese Liebe der einzige Grund unsres Heils ist, auf den alles zurückgeführt werden muss, was wir vom Heil an uns erfahren, von den ersten leisesten Regungen der Busse bis zur herrlichen Freiheit und Seligkeit der Kinder Gottes. Sie ist eine *Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes,* sofern durch diese Versöhnung das durch die Sünde gestörte normale Verhältnis zwischen Gott und Mensch wieder hergestellt, alles wieder in die *rechte,* d. h. dem Wesen Gottes entsprechende Ordnung gebracht wird.

Dies in kurzen Zügen unsere Auffassung von der Versöhnung Gottes mit den Menschen. Wo bleibt nun aber, so wird man fragen, das Versöhnungswerk Christi? Wird dasselbe bei einer solchen Auffassung nicht völlig überflüssig? Keineswegs. Gerade umgekehrt, erst jetzt gewinnt dasselbe seine rechte Stelle. Wir haben zwar scheinbar die ganze Darlegung unserer Auffassung von der Versöhnungslehre ohne Christum zuwegegebracht. Aber eben nur

scheinbar. In Wirklichkeit haben wir nur die Aussagen unseres christlichen, d. h. durch Christum bestimmten Bewusstseins über Gott zusammengestellt. Ja, die ganze Liebesbewegung im Herzen Gottes, wie wir sie in ihren einzelnen Momenten auseinanderzulegen versuchten, ist, genau besehen, nichts anders als eine Abstraktion dessen, was in der Seele Jesu in seinem Leiden und Sterben vor sich gegangen ist. Wenn es aber uns, die wir doch im Centrum des Christentums stehen und dem Vater ins Herz schauen, schwerfällt, den Vorgang der Versöhnung, wie sie sich in Gott selber vollzieht, unserm Denken nach allen Seiten hin begrifflich zurechtzulegen[1]), wie viel weniger wird es solchen gelingen können, die die Offenbarung in Christo noch nicht kennen.

Versetzen wir uns im Geist in die vorchristliche Welt; denken wir uns hinein in das Bewusstsein eines blinden Heiden (Nichtjuden) einerseits, eines erleuchteten Juden anderseits; was ergibt sich da?

Der Heide kann einen sich versöhnenden Gott schon deswegen nicht finden, weil die sittlich religiösen Bedingungen in ihm nicht dazu vorhanden sind. Bei seinem abgestumpften Gewissen kann ihm weder die Liebe noch die Gerechtigkeit Gottes recht zum Bewusstsein kommen, geschweige denn die Einheit beider. Für ihn fällt ja überhaupt die Gottheit in eine Summe teils verderbender, teils segnender Naturkräfte auseinander.

Anders ist es bei den Juden. Hier wird das sittlich religiöse Bewusstsein des einzelnen getragen und gehoben durch eine heilige Geschichte, die den Ernst und die Liebe Gottes mit lauter Stimme ihm predigt. Und diese Predigt findet einen Wiederhall. Jubelnd singen einige hochbegnadigte Geister: „Lobe den Herrn, meine Seele, der dir all' deine Sünden vergibt und heilet all' deine Gebrechen.“ (Ps. 103. 1—3). Aber es sind nur vereinzelte Geister, die in kühnem Fluge hineinzudringen versuchen in die Tiefen der Gottheit, denen die andern nicht zu folgen vermögen, und die selber wieder ermattet zurücksinken müssen von ihrem Fluge und neben jenen Jubelgesängen ziehen noch andere Töne, herzzerreissende Klagen durch die Geschichte Israels hindurch. Israel ringt nach Versöhnung, ein wahrhaft titanenartiges Ringen tritt uns da entgegen. Man denke nur an das Buch Hiob, an jene Fragen, warum der Gerechte leiden müsse, während der Gottlose glücklich sei, an welcher die edelsten Geister sich abquälten (Ps. 73 u. a.), man denke an die Propheten, die Israels Sünde getragen, als treue

[1]) Man denke an den schwierigen Begriff des „*Erbarmens*“, der, auf Gott angewendet, so geläufig und populär er dem christlichen Bewusstsein ist, wissenschaftlich fast gar nicht definirt werden kann.

Priester vor Gott es zu vertreten suchten und am Ende die trostlose Antwort von Gott zurückbringen mussten: „wenn auch Samuel und Mose für dieses Volk bitten würden, so habe ich doch kein Herz zu diesem Volk, treibe sie weg von mir“ (Jerem. 15.1 — vergl. auch Ezech. 14.14 und Jerem. 15.6). Israel ringt nach Versöhnung; aber sein Ringen ist ein erfolgloses. Die Liebe Gottes und den Ernst Gottes, beides hat es vielfältig zu erfahren bekommen. Es weiss es und bekennt es: „Gott ist ein gnädiger Gott, der die Sünde vergibt“, und wiederum: „er ist ein gerechter und heiliger Gott, der die Sünde straft“; aber die Einheit beider hat es ebenfalls nicht gefunden. Der Zorn Gottes ist ihm noch ein *verhülltes* Erbarmen. Es hat die Lösung nicht gefunden; aber es hat sie geahnt, ja, es hat sie gehofft und die Hoffnung ausgesprochen in der Erwartung eines Messias, der Israel erlösen sollte von allen seinen Sünden. Und einer unter ihnen, der Evangelist des alten Bundes hat die Lösung im Geiste geschaut und hat sie beschrieben in jener bekannten Schilderung des leidenden Gottesknechts (Jes. 53). Wohl ist jener Knecht Gottes zunächst der edle Kern des Volkes Israel, vorab die Propheten. Aber dieses Mal hat das ewige Erbarmen selber ihm unbewusst die Hand geführt, und am Ende steht dieses Bild des leidenden Gottesknechts so vollendet und ideal vor ihm da, dass er sich nicht mehr mit demselben identificiren kann, dass auch er, der Prophet, sich vor ihm beugen muss und bekennen: „der Herr warf unser aller Sünde auf ihn“.[1])

Es liegt also am Tage: Die Versöhnung Gottes mit der Welt, obwohl ein ewiger Akt Gottes, der sich in Gott selber von Ewig-

---

[1]) Wir schliessen uns hier der Auffassung von *Hermann Schulz* an (alttestam. Theologie, IV. Auflage, pag. 799): „Die Schilderung ist so konkret und persönlich lebendig, dass die Annahme eines blossen Kollektivums ihr nicht gerecht wird. Jedenfalls wäre dieses Kollektivum zu einem Idealbild der Zukunft in der lebendigsten Weise personificirt. Und da doch Jes. 53.1 offenbar der Prophet und das fromme Israel reden, während V. 4 der Gottesknecht von diesen Redenden unterschieden wird, als der, der für sie gelitten hat und gestorben ist, so muss man in ihm etwas sehen, was auch dem frommen Israel der Gegenwart des Propheten gegenständlich und von ihm unterschieden gedacht werden kann.“ — „Der Prophet hat nicht von einem Individuum der Zukunft reden wollen. Die Gestalt, von welcher er ausgeht, ist die geschichtlich vorhandene, von der er so oft geredet hat. Aber er wird über sich selber hinausgehoben. Die Gestalt, welche er schaut, verkörpert sich ihm zur Idealgestalt, in der er das Heil vollendet, und alle Rätsel der Gegenwart gelöst sieht. Wenn irgendwo in der Geschichte der Poesie und Weissagung, dann gilt es hier, dass der vom Geist erfüllte mehr gesagt hat, als er selbst sagen wollte und verstand.“ — Mag man übrigens diese Stelle Jes. 53 so oder anders auslegen, jedenfalls erwartet Israel das *volle Heil* von der *Zukunft* und bringt es so oder anders mit der Erwartung eines Messias in Verbindung.

keit her vollzieht, ist der vorchristlichen Welt in ihrem tiefsten Grunde ein verschlossenes Geheimnis, und zwar einfach deshalb, weil es noch nicht *offenbar* geworden ist. Offenbar werden kann aber dieses Geheimnis nur so, dass jener innergöttliche Akt zur innerweltlichen Tat sich umsetzt, mit andern Worten, dass jener Prozess der Versöhnung, wie er im Herzen Gottes vor sich geht, als eine *offenbare Heilstat* Gottes unter den Menschen auf Erden sich vollzieht. Vollziehen aber kann diese Heilstat nur einer, der nicht nur einzelne Strahlen, sondern gleichsam die Sonne des göttlichen Wesens in sich trägt und in die Welt ausstrahlen lässt. Denn eher kann die Einheit der Liebe und Gerechtigkeit Gottes nicht offenbar werden, als bis das ganze Wesen Gottes nach diesen zwei Seiten hin, in absoluter Weise sich ausgewirkt hat und damit offenbar geworden ist. Eben das geschieht nun durch Christus. Somit ist die Frage, ob und inwieweit für die sündige Welt ausserhalb Christo eine Versöhnung zu finden sei, durch die Geschichte selbst grundsätzlich für ein und allemal erledigt.

Ohne uns bei den verschiedenartigen Ansichten und Meinungen über die Person Christi aufzuhalten, ist uns eines sofort klar. In ihm ist eine *Gerechtigkeit,* eine fleckenlose *Heiligkeit,* kraft deren er sagen darf: „Ich und der Vater sind eins“ (hier nicht metaphysisch, sondern ethisch zu verstehen) und wiederum eine schrankenlose *Liebe* und *Hingebung,* die ihn mit allem, was Mensch heisst, bis zur Aufopferung seines Lebens in den Tod, aufs unauflöslichste verbindet und zwar beides in höchster Vollendung. In Christo ist somit *Liebe* und *Gerechtigkeit faktisch eins*; in heiliger Liebe mit Gott und Menschen gleich innig verbunden, schliessen sich beide Teile in seiner Person zur Einheit zusammen. Er ist daher, wenn wir so sagen dürfen, *die personifizirte Versöhnung,* oder, wie die Schrift sagt, (I. Tim. 2.5) der *Mittler* (*μεσίτης*) *zwischen Gott und den Menschen.*

Ist nun aber Christus Versöhner kraft seiner Persönlichkeit, so wird sein Versöhnungswerk darin bestehen, dass er, eingehend in die Gegensätze der Welt, das Wesen seiner Persönlichkeit entfaltet und zur Tat seines Lebens werden lässt, indem er dabei fortwährend die Einheit seines Wesens bewahrt.

Diese innere Einheit tritt dann auch deutlich genug zu Tage. Wohl ist der Inhalt seiner Verkündigung des Evangeliums, die frohe Botschaft von der Gnade Gottes, und hat er diese Gnade in ihrem ganzen Umfang, ihrer unergründlichen Tiefe und ihrer überschwenglichen Herrlichkeit den Menschen geoffenbart, sowie nur er es imstande war. Aber Hand in Hand mit dieser Gnadenpredigt, auf jedem Punkt unzertrennlich mit ihr verbunden, geht die ein-

schneidendste Busspredigt. So unähnlich sonst seine ganze Persönlichkeit derjenigen des Täufers ist, in diesem Punkt, da ist er eins mit ihm und setzt seine Tätigkeit fort. Tut Busse, das ist der Grundton, auf den seine Gnadenpredigt sich aufbaut, und der von seinem ersten Auftreten an durch sein ganzes Wirken hindurchklingt. Gnade für alle, alle, auch für den Verworfensten und Verlorensten, aber unter der unerlässlichen Bedingung, dass er Busse tue und damit der göttlichen Gerechtigkeit den schuldigen Tribut leiste. So innig daher die Liebe ist, die er der Welt entgegenbringt, und mit der er als ein guter Hirte das Verlorne sucht, so lässt er sich doch durch diese Liebe keinen Augenblick bestechen in seinem Urteil über die Sünde. Der Sünde als solcher gegenüber gibt es für ihn keine andere Stellung, als die des absolutesten Gegensatzes, der rücksichtslosesten Bekämpfung, daher er denn, weit entfernt, das, was die heilige Schrift den Zorn Gottes nennt, als beschränktes Vorurteil einer mangelhaften Gotteserkenntnis hinzustellen, vielmehr die ganze Wahrheit dieser biblischen Vorstellung mit einem erschütternden Ernste geltend macht, mit einem Ernst, der selbst die schärfsten Aussprüche der Propheten und eines Paulus weit hinter sich zurücklässt. Haben die alten Propheten die Sünde mit Geisseln gezüchtigt, so hat Jesus sie gleichsam mit Skorpionen gezüchtigt. Gleichen die alttestamentlichen Strafreden wuchtigen Keulenschlägen, so sind die Worte Jesu ein zweischneidiges Schwert, welches stets das Zentrum trifft und dem Hörer durchs Herz geht.[1] So wird der, der gekommen ist, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist, zugleich der, der das Gericht über die Sünde offenbart, indem er dieselbe aus ihren geheimsten Schlupfwinkeln hervortreibt und aus der Verborgenheit ans Licht zieht (Joh. 3.19 ff.)

(Schluss folgt.)

Bücherschau.

Die heilige Schrift des Alten Testamentes in Verbindung mit Bäthgen, Guthe u. A. *übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch*, 1890—94. Freiburg i. B. und Leipzig. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Subskriptionspreis für 78 ¾ Druckbogen und eine Karte von Palästina 12 M.

[1] Man vergleiche folgende Aussprüche Jesu: Mth. 5. 22. 28. (Die leiseste Lust wird als Sünde angerechnet.) Mth. 12. 36. (Jedes unnütze Wort wird zur Rechenschaft gezogen.) Mth. 18. 24. (Die Schuld des Menschen gleich 10 000 Talenten.) Mth. 11. 20. ff (Das Wehe über die Städte; Sodom und Gomorrha werden sie verdammen.) Mth. 23. 1. ff (Das Wehe über die Pharisäer.) Luk. 16. 23. (Der Ort der Qual.) Mth. 13. 42. 50; 22. 13; 25. 30. (Heulen und Zähneknirschen.) Mth. 25. 41. (Gehet in das ewige Haus.) etc. etc.

Vorstehendes Werk, dessen erste Hälfte wir im Jahrgang 1892 2. Heft dieser Zeitschrift angezeigt haben, liegt nun vollendet vor. Es umfasst je mit besonderer Paginirung 1012 Seiten Übersetzung, 219 Seiten Beilagen, und XVIII Seiten Vorwort (1890 u. 1894) nebst Inhaltsverzeichnis u. s. w.

Dass mit dem Umfang auch der Preis des Ganzen über das ursprünglich angenommene Mass hinausgeht, wird durch die Fülle des Inhaltes gerechtfertigt, und wenn der Herausgeber im zweiten Vorwort die Verantwortung für die lange Verzögerung des Abschlusses auf seine Schultern zu nehmen erklärt, so wird ihm jeder billige Leser völlige Absolution geben, und eher sich wundern, dass er die Riesenaufgabe in so kurzer Frist und in so umfassender Weise bewältigen konnte.

Die Hauptgesichtspunkte, welche dem Werke zu Grunde liegen: Möglichste Ermittlung des richtigen Grundtextes, Richtigkeit und Verständlichkeit der Übersetzung, Andeutung der Resultate der historisch-kritischen Forschung über Entstehung und Redaktion der einzelnen Schriften — haben wir in der frühern Anzeige besprochen. Ein Referat über die Durchführung der Arbeit bezüglich der prophetischen und poetischen Schriften, wie wir es damals bezüglich des Pentateuchs und der historischen Bücher zu geben versuchten, erlaubt der uns zu Gebote stehende Raum nicht, und erscheint auch nicht nötig, da der in den Beilagen enthaltene „Abriss der Geschichte des a. t. Schrifttums" eine vollständige Übersicht der betreffenden Fragen und ihrer annähernden Lösung bietet.

Den ersten Teil dieser Beilagen bilden „textkritische Erläuterungen". Dieselben zeigen, wie eine Reinigung des masorethischen Textes von den ihn entstellenden Fehlern und von den durch Abschreiber etc. an ihm vorgenommenen Änderungen durchzuführen versucht wurde. Wie nötig, aber auch wie schwierig diese Arbeit war, wird im zweiten Vorwort anschaulich dargestellt. Die Ansichten über die Richtigkeit und Notwendigkeit der einzelnen Korrekturen werden stets auseinander gehen (wir halten, um nur *ein* Beispiel anzuführen, die Überlieferung der Masora in Jes. 55, 10 für anschaulicher und darum richtiger als die vorgeschlagene Änderung), aber dass oft der Text verderbt ist und einer Verbesserung bedarf, geht aus diesen Anmerkungen, die eine Fülle von Material in sich schliessen, mit Sicherheit hervor.

Es folgt ein alphabetisches Register der Eigennamen des A. T. nach der Schreibung Luthers und derjenigen der hebräischen Wortformen (Jeremia, jirmejahu etc.), und eine Übersicht der Maasse, Gewichte, Münzen, sowie der Zeitrechnung im A. T., sodann eine chronologische Übersicht der israelitischen Geschichte von Mose bis Alexander Jannäus mit synchronistischen Angaben aus der assyrisch-babylonischen und ägyptischen Geschichte, wobei laut Vorwort eine Zusammenstellung alles dessen beabsichtigt war, was als streng geschichtlicher Bericht zu betrachten ist; in einer eigenen Kolumne sind jeweilen die der betreffenden Zeit angehörigen oder zugeschriebenen Schriften des A. T. genannt.

Den höchst wertvollen Schluss der Beilagen bildet der oben erwähnte „Abriss der Geschichte des a. t. Schrifttums". Derselbe gibt den Schlüssel zu den der Übersetzung beigefügten „Randbuchstaben" (Seite XIV—XVI der Beilagen) und bietet eine gedrängte Übersicht der Forschungsarbeit der letzten Jahrzehnte, sowohl bezüglich der Entstehung und Sammlung der A. T. Schriften, als bezüglich der Entwiklung der israelitischen Religion. Wer nicht die Gelegenheit hat, die Hauptwerke dieser Forschungen selbst zu studieren, oder wer eine zusammenfassende Orientirung über dieselben sucht, dem wird hier

alles Nötige geboten, und durch Citate ist dafür gesorgt, dass man für jede Anfstellung auch sofort in dem betreffenden Abschnitt die Probe über die Begründung anstellen kann. Der Herausgeber verhehlt durchaus nicht, dass es hiebei noch viel Unsicheres gebe. Es ist auch sehr wohl möglich, dass manche Ansichten über die Zeit der Entstehung einzelner Schriften und Abschnitte, die jetzt vielen als ausgemacht gelten, später wieder aufgegeben werden müssen. Dass, wie z. B. jetzt meist behauptet wird, so zu sagen gar keine Poesie aus der Königszeit herstamme oder erhalten sei, sondern alle Psalmen, die Sprüche und selbst das Buch Hiob erst nach dem Exile entstanden seien, dass also in dieser Periode neben der gesetzlichen und der ihre Kehrseite bildenden apokalyptischen Richtung (Daniel) noch eine poetisch-prophetische nicht blos bestanden, sondern geradezu ihre Blüthe in der persischen und griechischen Zeit gehabt habe, ist uns höchst unwahrscheinlich. Wir haben hier mit dem Herausgeber noch manches Fragezeichen. Dagegen stimmen wir ihm bei, wenn er sagt: „dass des endgiltig Festgestellten noch weit mehr ist, kann nur der läugnen, der sein Urteil ohne einen Blick in den wirklichen Stand der wissenschaftlichen Forschung gebildet hat“. Dass es sich hier vollends nicht um den Gegensatz von Glauben und Unglauben handelt, braucht in dieser Zeitschrift nicht gesagt zu werden.

Bei einem so umfassenden Werke versteht sich das Wort gar nicht immer von selbst: „Wer sucht, der findet“. Wir möchten es dem Herausgeber zum ganz besondern Vorzuge anrechnen, dass die sorgfältige Durcharbeitung es den Lesern ermöglicht, den Weg vom Ganzen zum Einzelnen und umgekehrt in jeder Frage, über die er nach dem Plane des Werkes Aufschluss erwarten darf, ohne Mühe und sicher zu finden.

Zürich. F. Meyer.

Harnack, Dr. Adolf: **Lehrbuch der Dogmengeschichte.** Gr. 8°, dritte, verbesserte Auflage. Sammlung theologischer Lehrbücher. Freiburg i. B. und Leipzig 1894. Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). I. Band. (S. 800 Mk. 17). *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, enthält Prolegomena zur Disciplin der Dogmengeschichte, die Voraussetzungen derselben und im I. Teil nun die Entstehung des kirchlichen Dogmas oder die Entstehung der apostolisch-katholischen Glaubenslehre und des ersten wissenschaftlichen kirchlichen Lehrsystems. Und zwar wird in einem ersten Buch die Vorbereitung, in einem zweiten die Grundlegung behandelt, letztere wiederum unterschieden zunächst als Fixirung und allmähliche Verweltlichung des Christentums als Kirche und weiterhin als Fixirung und allmähliche Hellenisirung des Christentums als Glaubenslehre. In Form eines Anhangs werden Exkurse beigegeben über: Zur Vorstellung von der Präexistenz, die Entstehung des Dogmas und die Liturgie, der Neuplatonismus und der Manichäismus. Der Verfasser sagt zur 3. Auflage: In den sechs Jahren, die seit dem Erscheinen der 2. Auflage verflossen sind, habe ich an dem Buche weiter gearbeitet, und sowol die in dieser Zeit erschienenen neuen Quellen und Untersuchungen verwertet, als auch selbst an vielen Stellen die Darstellung berichtigt und erweitert. Doch habe ich an der zweiten Hälfte des Werkes nur weniges zu verändern für nötig befunden, die Vermehrung um ca. 60 S. — ca. 12 konnten durch eine etwas veränderte Einrichtung des Satzes erspart werden — ist zum grössten Teil der 1. Hälfte zugut gekommen.

II. Band (S. 487, 10 Mk.) behandelt *die Entwickelung des kirchlichen Dogmas* und zwar das erste Buch: Die Entwickelungsgeschichte des Dogmas als Lehre von dem Gottmenschen auf dem Grunde der natürlichen Theologie, wiederum in die Unterabschnitte zerfallend. A) Die Voraussetzungen der Erlösungslehre

oder die natürliche Theologie. B) Die Lehre von der Erlösung in der Person des Gottmenschen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und C) der vorläufige Genuss der Erlösung. Im Vorwort zu dieser 3. Auflage sagt der Verfasser: Ich habe diesen Band einer genauen Durchsicht unterzogen und an nicht wenigen Stellen zu verbessern und zu bereichern gesucht. Die Seitenzahl ist Dank einer etwas veränderten Druckeinrichtung dieselbe geblieben, obgleich die neuen Zusätze 18—20 Seiten betragen. „Möge auch diese neue Auflage dem Studium einer geschichtlichen Periode förderlich sein, deren Hervorbringungen noch vielen unter uns als irreformabel gelten".

Grundriss der Theologischen Wissenschaften, bearbeitet von *Achelis* in Marburg, *Baumgarten* in Jena, *Cornill* in Königsberg, *Ficker* in Strassburg, *Grafe* in Bonn, *Guthe* in Leipzig, *Harnack* in Berlin, *Heinrici* in Leipzig, *Herrmann* in Marburg, *O. Holzmmann* in Giessen, *Jülicher* in Marburg, *Kaftan* in Berlin, *Krüger* in Giessen, *Loofs* in Halle, *Mirbt* in Marburg, *K. Müller* in Breslau, *Pietschmann* in Göttingen, *Reischle* in Giessen, *Stade* in Giessen, *Tröltsch* in Bonn u. A.

Die rührige akademische Verlagsbuchhandlung von *J. C. B. Mohr* (Paul Siebeck) in Freiburg i. B. und Leipzig hatte schon vor einer Reihe von Jahren eine „Sammlung theologischer Lehrbücher" mit Erfolg begonnen. Für eine Anzahl derselben wurde nach kurzer Zeit eine zweite Auflage notwendig. Nach ihrer eigenen Erklärung aber sei es für die Einbürgerung in den studentischen Kreisen, für die sie zunächst berechnet waren, hemmend gewesen, dass die Lehrbücher zum teil zu umfassend und dadurch zu teuer geworden sind. Es fehle also auch jetzt noch für die meisten einzelnen theologischen Fächer, wie für das Gesamtgebiet der Theologie, an kurzen, streng wissenschaftlichen Darstellungen, die dem akademischen Lehrer als Grundlage für seine Vorlesungen dienen, ihm einen Teil der mechanischen Aufgaben abnehmen und seine persönliche Wirksamkeit erleichtern können, Darstellungen, die es zugleich dem Studenten ermöglichen, einerseits das Gerippe der Vorlesungen festzuhalten und andererseits dabei doch dem freien Fluss der Rede zu folgen, aber auch den Stoff der Vorlesungen in anderer Auffassung kennen zu lernen, als sie die Vorlesung bietet.

Diesem Mangel wollte nun die genannte Verlagshandlung durch die Herausgabe obgenannter Handbücher, enthaltend einen Grundriss der theologischen Wissenschaften, begegnen. Für seine Bearbeitung hat sie folgende Grundsätze aufgestellt: 1. Hauptsache ist nicht die Masse des gebotenen Stoffs, sondern Einführung in dessen Verständnis, geschlossener Zusammenhang, einheitliche Darstellung. 2. Eben darum womöglich keine Polemik gegen Einzelheiten, sondern Auseinandersetzung mit dem Ganzen der gegnerischen Auffassung. 3. Die Darstellung möglichst knapp und gedrungen, dabei aber glatt und lesbar, dem Bedürfnis des Lernens, nicht des Auswendiglernens entsprechend. 4. Quellenbelege in der Regel nicht in extenso, und da, wo die Auffassung des Textes ihrem Wesen nach überhaupt nicht durch Mitteilung weniger kurzer Citate belegt werden kann, ganz zu unterlassen. 5. Mitteilung der Literatur nicht mit dem Ziel der Vollständigkeit, sondern nach dem Gesichtspunkt, dass dem Leser Gelegenheit gegeben sein soll, durch die wertvollsten Arbeiten sich tiefer in den Stoff und die Quellen einführen zu lassen.

Der Grundriss soll in zwei Reihen zerfallen: die erste umfasst die Hauptfächer der Theologie, die zweite eine Anzahl spezieller Disziplinen, die nicht ebenso regelmässig in grösseren Vorlesungen behandelt werden. Jeder Band erhält seine eigene Paginirung.

Von diesen Handbüchern sind bis jetzt erschienen: 1. *Heinrici*, Dr. *C. F. Georg:* **Theologische Encyklopädie.** Auf 360 Seiten wird in recht übersichtlicher, knapper und doch sehr lesbarer Form das Gebiet der theologischen Wissenschaft überblickt, zunächst die historische Theologie in den drei Abschnitten der biblischen Wissenschaft oder exegetischen Theologie, der Kirchengeschichte und der Methodenlehre der Geschichtsforschung; Hermeneutik und Kritik. Der zweite Teil, die normative Theologie, handelt in ihrem ersten Abschnitt von der systematischen, im zweiten von der praktischen Theologie. Den Schluss bildet die Geschichte der theologischen Encyklopädie und Methodologie (theologisches Studienwesen), so wie ein gutes Sachregister. (Preis M. 6).

2. *Cornill*, Dr. *Carl Heinr.:* **Einleitung in das alte Testament.** 325 Seiten. Wie der Verfasser in der Einleitung sagt, ging sein Bestreben dahin, die richtige Mitte zwischen Ausführlichkeit und Knappheit zu treffen und vor allem dem Studirenden niemals blos Resultate zu geben, sondern ihn in die Forschung selbst einzuführen. Wenn auch bisweilen nur andeutend, so sind doch immer die Gründe für jede Ansetzung und jedes Urteil gegeben und so ein Nachprüfen ermöglicht, nicht gedankenloses Nachsprechen oder gar mechanisches Auswendig lernen gefordert und gefördert. (Preis M. 5).

3. *Müller*, D. *Karl:* **Kirchengeschichte,** I. Bd., M. 9.50, S. 636. Der Verfasser sagt einleitend: „An Darstellungen der Kirchengeschichte fehlt es wahrlich nicht. Trotzdem habe ich mich der Aufforderung, eine neue zu schreiben, nicht entzogen, weil ich meine, dass wir einmal mit der alten Auswahl und Anordnung des Stoffs brechen müssen. Seit etwa zehn Jahren habe ich das für mich in immer neuen Anläufen versucht und lege nun die Ergebnisse vor. Meine Absicht war, die Geschichte im straffen Zusammenhang ihrer Elemente vorzuführen, Ereignisse und Zustände nur soweit aufzunehmen, als sie lebendige Kräfte, Mächte der Entwicklung oder Hemmung bilden. In diesem Sinn die Zügel des Stoffs fest in den Händen zu halten und den Blick immer auf das Ganze zu richten, scheint mir die höchste Aufgabe einer solchen Darstellung.

4. *Harnack*, D. *A.:* **Dogmengeschichte,** 2. neu bearbeitete Auflage; S. 386, M. 6. Seinen Standpunkt, den er zu dieser für die Studierenden bestimmten Arbeit eingenommen, zeichnet auch hier der Verfasser genauer, indem er sagt: „Mir lag es daran, den inneren Gang der Entwicklung zu zeichnen, alles auszuscheiden, was die Einsicht in ihn erschwert, und eine Darstellung zu geben, die im Zusammenhang gelesen werden kann. Von einem Grundriss der Dogmengeschichte, der dieser Aufgabe genügt, verspreche ich mir am meisten; denn in unserer Disciplin kommt alles darauf an, Verständnis zu erwecken. Es ist aber eine alte Erfahrung, dass solche Leitfäden, die nicht gelesen, sondern nur studiert werden können, in der Regel auch nicht studiert, sondern nur zum Nachschlagen benutzt werden. Ich wünsche, dass die Hörer dogmengeschichtlicher Vorlesungen diese Blätter in die Hand nehmen und dass die Geförderten sie bei der Repetition gebrauchen. Vielleicht aber leisten sie auch über diesen nächsten Zweck hinaus denen einen Dienst, die sich, ohne Theologen zu sein, über den Gang einer der kompliziertesten geschichtlichen Entwiklung in Kürze belehren wollen. Die Kenntnis der wichtigsten Tatsachen der Kirchengeschichte setzen sie allerdings voraus. Für diese hat jetzt Karl Müller in seinem „Grundriss" (Bd. I 1892) das trefflichste Studentenbuch geschaffen, aus dem auch die alten Studenten viel lernen können."

7. *Jülicher*, D. *A.*: **Einleitung in das Neue Testament.** S. 404. M. 6.—, gebunden M. 7.—. Aus dem Vorwort des Verfassers entnehmen wir: „Um die mir von der Redaktion vorgezeichneten Grundsätze nicht zu verletzen, habe ich vieles zurückbehalten, was ich zur Verteidigung meiner Anschauungen sonst gerne mitgeteilt hätte. Der 2. nnd 3. Teil, die Geschichte des Kanons nnd die des Textes werden die Hanptschuld daran tragen; ich mochte bei ihnen am wenigsten mit den Zeilen markten, weil sie in der Regel zu gering geschätzt werden, der Einblick in dieses Werden aber vor anderem geeignet ist, eine gesunde Auffassnng theologischer Fragen herbeizuführen. Ungewöhnlich sparsam bin ich in den Literaturangaben verfahren: indes beim Neuen Testament ist es schwer, auch nur die wertvolleren Arbeiten auszusondern; nnd da ein Grundriss irgendwelche Vollständigkeit in dieser Beziehnng nicht verspricht, begnügte ich mich in der Regel damit, von neueren Büchern die zu nennen, in denen der Leser über die weitere Literatnr in Kenntnis gesetzt wird.

Einem Werke wie der „Einleitung" Holtzmann's Konkurrenz zu machen, konnte mir ja nicht einfallen: nach wie vor wird dies für eingehende Studien auf unserm Gebiete nnentbehrlich bleiben. . . .

Zu Lesern kann ich mir nur Menschen wünschen, die eine streng geschichtliche Behandlung der NTlichen Wissenschaft als berechtigt anerkennen; dies vorausgesetzt ist eine besondere theologische Fachbildung nicht vonnöten, ich hoffe vielmehr einem zweifellosen Bedürfnisse aussertheologischer Kreise von höherer Bildung entgegenzukommen, wenn ich in möglichst einfacher und auf die Hauptsachen sich beschränkender Darstellung die Geschichte des Neuen Testaments von seinen Ursprüngen an erzähle. . . ."

Ueber das Recht und Unrecht der Bibelkritik. Zur Verständigung mit ängstlichen Verehrern der Bibel. Von *Ad. Kinzler*, theolog. Lehrer am Missionshaus in Basel. — Basel. R. Reich. 46 S. 60 Rp.

Ein sehr erfreuliches und sehr zeitgemässes Büchlein, das uns hier ein in Missionskreisen arbeitender Theologe zu seiner Selbstverteidigung darbietet — zeitgemäss, weil jetzt endlich die wissenschaftliche Bibelkritik in ihren besonnenen Resultaten anfängt auch in strenggläubige Leserkreise einzudringen und dort viel Unbehagen und Sturm erregt; erfreulich aber auch durch den Wahrheitsmut, mit dem der Verfasser für seine wissenschaftliche Überzeugung gegenüber dem Vorwurf des Unglaubens eintritt. Er tut dies besonders im zweiten Teil, indem er durch die streng durchgeführte Unterscheidung von Bibel und Wort Gottes die Unabhängigkeit des Glaubens von den Ergebnissen der Kritik unwiderleglich dartut.

Wir Geistliche haben wirklich allen Grund, für dieses Büchlein dankbar zu sein: denn wir alle haben wohl schon oft die Erfahrung gemacht, wie ängstlich man in gewissen Kreisen ist, wenn irgendwie der Buchstaben der Bibel angezweifelt wird. Während in altlutherischen Kreisen noch jetzt die Konfessionsschriften oft über die Bibel gestellt werden, hat man in der reformirten Kirche von jeher vielfach die Bibel selbst zum papierenen Papst gemacht, von dem jede menschliche Vernunft sich zu beugen habe. Diese Anschauungsweise wirkt noch immer nach, und Hand in Hand mit dieser Bibliolatrie geht die Verachtung der theologischen Wissenschaft in Sachen des Glaubens. Es ist hohe Zeit, dass in diesen Dingen neue bessere Erkenntnis über Gottes Wort und Offenbarung allgemein durchdringe; denn mit vollem Recht sagt der Verfasser S. 14: „Die falsche Apologetik hat sehr, sehr viel geschadet, eben weil sie falsch, d. h. nicht blos irrend, sondern auch nicht immer ganz ehrlich und offen war. Ehrlich währt aber am längsten." G. J.

Anselmus redivivus

oder

Kritik und Rekonstruktion der kirchlichen Versöhnungslehre.

Von R. Schweizer in Grafenried (Ct. Bern).

(Schluss.)

Das führt uns aber sofort einen Schritt weiter. Man pflegt von gewisser Seite mit Vorliebe den Schwerpunkt des Wirkens Jesu in seine Lehrtätigkeit zu setzen und findet eben hierin das eigentlich erlösende Moment. Um auf einen Menschen erlösend einzuwirken, bedürfe es, so meint man häufig, weiter nichts, als dass man durch Wort und Beispiel ihm den rechten Weg zeigt und über seine Pflichten ihn belehrt. Wäre dieses richtig, dann hätte am Ende des Wirkens Jesu das ganze Volk, die Pharisäer und Schriftgelehrten an der Spitze, dankbar huldigend ihm zu Füssen liegen müssen. Denn klarer, verständlicher, überzeugender ist der Weg des Lebens den Menschen nie vorgelegt worden, heller, reiner, strahlender die Sonne der göttlichen Wahrheit nie über dieser Welt aufgegangen, als in dem, der von sich sagen konnte: „ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Allein von einem solchen äussern Erfolg finden wir keine Spur, sondern vielmehr das gerade Gegenteil: Ja, das Licht schien in die Finsternis, hell, rein und klar; — aber die Finsternis hat es nicht begriffen, ja, sie hat es gehasst und ihren Grimm in unverhüllter Weise an dem Träger dieses Lichts ausgelassen. So finden wir gleich von Anfang an Jesum in einen Kampf verwickelt, der, weit entfernt, durch sein versöhnendes Wirken und Lehren beigelegt zu werden, immer schärfer sich zuspitzt, bis am Ende seiner Lehrtätigkeit die Gegensätze in äusserster Spannung einander gegenüberstehen. Die Obersten des Volkes, von glühendem Hass gegen ihn erfüllt, nur auf den Anlass wartend, denselben zur Tat werden zu lassen; das Volk, das so freudig im Anfang sich um ihn geschaart, nach seinem eigenen Ausspruch ein unfruchtbarer Baum, ein dürres Holz, an dem auch seine treuste Arbeit nichts hat ausrichten können; ja selbst seine Jünger ohne tieferes Verständnis für die Bedeutung seines Wirkens, — das ist die trostlose Situation, wie sie sich in Folge seiner Lehrtätigkeit schliesslich gestaltet hat. Ja, so gross ist der Bann der Sünde, der auf dem Volk lastet, und dem auch die besten, relativ gesundesten Elemente sich nicht entziehen können, dass, sowie der vernichtende

Schlag über ihn hereinbricht, auch nicht einer den Mut hat, sich offen auf seine Seite zu stellen. Wäre nun Jesus nichts weiter gewesen, als ein *Lehrer* der Wahrheit, dann war für ihn jetzt der Augenblick gekommen, wo er, von der Erfolglosigkeit seiner Arbeit überzeugt, vom Schauplatz abtreten und das verblendete Volk seinem Schicksal überlassen musste. Wo keine Ohren mehr sind, zu hören, kein Sinn, die Wahrheit zu erfassen, ja, wo jede Verkündigung der Wahrheit den Widerstand gegen dieselbe nur noch steigert — da muss am Ende der Mund der Wahrheit schweigen. Auf dem Weg der blossen Belehrung war unter solchen Umständen nichts mehr zu erreichen.

Aber noch ein anderer Weg bot sich dar. Der ist's, den der Prophet in der bekannten Schilderung des Knechtes Gottes gezeichnet hat und den Jesus selber zeitlebens gewandelt ist. Der Weg der *dienenden, sich hingebenden Liebe*. „Ich bin nicht gekommen, mir dienen zu lassen, sondern dass ich diene und gebe mein Leben zum Lösegeld für viele", das war seine Losung. Darum hat er die Hand nicht vom Pfluge zurückgezogen, hat sich nicht entmutigen lassen durch den Grimm seiner Feinde, so klar ihm auch sein Schicksal vor Augen stand, sondern hat ausgeharrt auf seinem Posten, auch dann, als seinem Lehren und Wirken ein Ende gemacht war. Das war der Weg, den ihn sein Vater gewiesen hatte und dieser Weg führte ihn zum Siege.

Wo alles Lehren und Ermahnen im Kampf wieder die Sünde nichts mehr ausrichtet, da bleibt nur eines noch übrig, dass man der Sünde freien Lauf lässt und sie dadurch nötigt, ihr innerstes Wesen auszuwirken und ebendamit sich selber ad absurdum zu führen. Zur Vollendung seines Versöhnungswerks gab es daher für Jesum keinen andern Weg, als dass er sich der Sünde freiwillig als Opfer überlieferte und ihre ganze Wut an seiner heiligen Person austoben liess, bis sie auch das letzte und äusserste an ihm getan hatte und er als eine blutige Leiche am Kreuze hing. Im Kreuzestod Jesu, da hat die Sünde ihren höchsten Kulminationspunkt erreicht, ihr innerstes Wesen geoffenbart. Hier ist daher ihr Gericht vollendet. Denn wo die Sünde sich zeigt, wie sie ist, in ihrer nackten unverhüllten Gestalt, da ist sie gerichtet. Ihr glänzender Sieg ist zugleich ihre entscheidende tötliche Niederlage.[1]) Darum spricht Jesus im Hinblick auf sein bevorstehendes Leiden und Sterben: „Nun geht das Gericht über die Welt, nun wird der Fürst dieser Welt ausgestossen". (Joh. 12, 31). Und dass die Feinde Jesu selber unmittelbar nach seinem Tod etwas von diesem Gericht in sich verspürten, dass sie mit geschlagenem Gewissen die Richtstätte verliessen, das ist nicht nur psychologisch von vornherein denkbar, sondern wird uns auch ausdrücklich durch die evangelischen Berichte bestätigt. (Matth. 27, 54; Luk. 23, 48).

[1]) Da die Sünde von ihrem ersten Entstehen an den Keim ihrer Selbstaufhebung, ihres Gerichts in sich selber trägt, so kann von einer Macht bei ihr nur in dem Masse die Rede sein, als es ihr gelingt, ihr eigentliches Wesen

Ist nun aber die Sünde einmal gerichtet, dann ist sie überhaupt gerichtet, für alle Zeiten in ihrer Fluchwürdigkeit und Ohnmacht ans Licht gezogen und damit ihre dämonische Gewalt prinzipiell gebrochen. Hat sich einer gefunden, an dem die Macht der Sünde auch in den heissesten Angriffen zerschellen musste, so ist nun in diesem einen, wie Baumgarten (Leben Jesu S. 22) schön sagt, „in der Welt eine Stätte geschaffen, wo die Zwingherrschaft des Starken ein Ende hat und die Gewalt des Weltreichs keinen Zugang findet, dagegen Friede und Freiheit ihren Tron aufgeschlagen haben.“ So verwandelt sich *das Gericht über die Sünde durch die Liebe Jesu, die ihn in den Tod treibt, in eine Erlösung* von der Sünde, an der ein jeder in dem Masse Anteil hat, als er in Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser d. h. unter der Herrschaft seines Geistes steht. So weit der Geist Christi uns regiert, so weit ist auch für uns, wie für den Erlöser selber die Sünde *eine überwundene Macht*, die keine Gewalt mehr über uns hat.

Doch mit dem eben Gesagten haben wir bereits etwas vorausgegriffen. Soll nämlich von dem Tode Christi eine erlösende (sittlich befreiende) Kraft ausgehen, so ist das nur unter der Voraussetzung möglich, dass in diesem Tod auch eine *versöhnende* Kraft liegt. Das führt uns auf die andere (religiöse) Seite des Erlösungswerkes Christi, die uns hier zunächst angeht.

Die Sünde ist ja nicht nur eine abstrakte Macht, welcher gegenüber die Welt sich einfach passiv verhält; sie hat vielmehr gerade in der Welt eine sehr konkrete Erscheinung gefunden. Dieselbe Welt, welche das Objekt der erlösenden Tätigkeit Jesu bildet, sie ist es ja gerade, die als widergöttliche Macht auf ihn einstürmt und ihn ans Kreuz bringt. Ist nun die Sünde im Leiden und Sterben Jesu gerichtet, dann fallen die vernichtenden Schläge dieses Gerichts eben auf die Welt nieder; sie selbst steht nun als eine gerichtete, schuldbeladene, von Gott geschiedene Welt da.

---

zu verbergen. Die Sünde hat ihre Macht nicht in sich selbst, sondern, wenn wir so sagen dürfen, in den Elementen des Lichts, mit denen sie sich mischt, in dem Lichtgewand, in das sie sich hüllt, um ihre Zwecke zu erreichen. Sie kann nur im Trüben fischen, nur durch Täuschung und Betrug herrschen, daher der Teufel in der Schrift der Lügner κατ' ἐξοχήν genannt wird (Joh. 8, 44). Dieses ist aber nur so lange möglich, als es trübe in der Welt ist, d. h. so lange als das Prinzip des Guten noch nicht in reiner und scharfer Ausprägung dem Bösen gegenübersteht, nur der empirische Mensch, der selbst von der Sünde angesteckt ist, den Kampf mit ihr führt. So wie aber einmal der Heilige Gottes in die Welt tritt, da muss dieser Zustand von selbst ein Ende nehmen. Vor dem hellen ungetrübten Licht, welches das heilige Wesen des Gottessohnes ausstrahlt, muss eine Hülle nach der andern fallen, mittelst welcher die Sünde ihr Wesen zu verbergen sucht, bis ihr endlich nichts mehr anders übrig bleibt, als in unverhülltem Gegensatz dem Licht sich gegenüber zu stellen und so das innerste Geheimnis ihres Wesens zu offenbaren. Damit ist aber ihr Schicksal entschieden. Denn die Offenbarung ihres Wesens ist zugleich die Offenbarung ihres Gerichts. So ist der scheinbare Misserfolg Jesu, sein äusseres Unterliegen, für ihn der geradeste und sicherste Weg zum Sieg, allerdings um den Preis seines Lebens.

Wenn nun aber dem heil. Bewusstsein Jesu sich die Welt als eine von Gott geschiedene, seinem Gericht verfallene darstellt, und er selbst an diesem Gericht so wenig etwas ändern kann, dass er es vielmehr in seinem ganzen Umfang und seiner Tiefe bejaht und bestätigt und ans Licht bringt, wie kann denn da noch von einer Versöhnung die Rede sein? Wie ist es möglich, dass er mit einer von Gott geschiedenen Welt Gemeinschaft hat, ohne dass er ebendamit aus der Gemeinschaft mit Gott heraustritt? oder wie ist es möglich, dass er die von Gott gerichtete Welt in sich zur Einheit mit Gott erhebt, ohne dass er eben damit dieses Gericht negirt? Eben da hat nun seine heil. Liebe ihre grösste Tat getan. Wohl schaudert er im Innersten vor dem furchtbaren Abgrund der Verlorenheit, in dem sein armes, verblendetes Volk sich befindet, ob der schweren Blutschuld, die es durch seine Verwerfung auf sich geladen und fühlt sich in seinem Innern mehr als je von ihm geschieden. Und doch kann er nicht von ihm lassen, kann es auch in seiner äussersten Geschiedenheit von Gott nicht aufgeben. Ist es doch sein Volk, dem er selber angehört und dem sein ganzes Herz und Leben geweiht ist. Mit diesem Volk fühlt er sich solidarisch verbunden und will mit ihm verbunden bleiben bis zum letzten Atemzuge, auch dann, da es ihn ausstösst und dem Tode des Fluches preisgibt, um, so es möglich wäre, durch seine hingebende Liebe bis zum Tode, das zu erreichen und zu Stande zu bringen, was er durch sein treues Wirken vergeblich angestrebt hatte. Und nun kommt das, was wir oben von dem Erbarmen Gottes nur mit allen möglichen Restriktionen aussagen konnten, im Leiden und Sterben Jesu zur vollen Verwirklichung. Seine Liebe wird nun wirklich zur *leidenden* Liebe, nicht nur äusserlich, sondern *vor allem innerlich*. Wie ihn einst jammerte seines Volks, da es verschmachtet und zerstreuet war, wie eine Heerde, die keinen Hirten hat; wie er stets vom innigsten Mitleid ergriffen wurde, sobald ein Unglücklicher und Hilfsbedürftiger sich ihm nahte, so dass die Evangelisten das Prophetenwort auf ihn anwenden konnten: „er hat unsere Seuche auf sich genommen und unsere Krankheit hat er getragen“ (Matth. 8, 17), so versenkt er sich nun mit der ganzen Energie seines heiligen Mitgefühls in die Tiefen der Verlorenheit seines Volkes. Da ihnen nicht Angst werden will ob ihrer Verschuldung, so wird ihm Angst; da sie ihre Hände nicht aufheben wollen und um Vergebung flehen, so hebt er seine Hände auf und tritt fürbittend für sie ins Mittel; was sie nicht fühlen und emfinden in ihrer Verblendung und Verstocktheit, das fühlt und empfindet und erfährt er an seiner heiligen Seele so lebendig, als wäre es seine Schuld und sein Gericht. Jenes tiefe Weh über die Sünde des Volkes, das wie ein schwarzer Schatten durch sein ganzes Leben sich hindurchzieht und ihm so manche schwere Stunde bereitete, hier, in seinem Leiden und Sterben erreicht es seinen höchsten Grad. Daher jene erschütternden, bis zum Gefühl der Gottver-

lassenheit sich steigernden Seelenkämpfe, von denen die Evangelien uns berichten. So hat Jesus in heiligem Erbarmen als Glied seines Volkes und für dasselbe das Gericht getragen, das auf demselben lastete und das er durch seinen Tod ans Licht zog.

Eben hierin nun, in diesem Seelenleiden des leidenden und sterbenden Jesus liegt der tatsächliche Beweis seiner bis zur äussersten Grenze reichenden Liebesgemeinschaft mit der Welt, wie seiner unbedingten Anerkennung des heiligen Gerichts Gottes oder seiner Einheit mit dem göttlichen Gerichtswillen. Im Seelenleiden Christi stellt sich uns somit dar die die *Sünde richtende Heiligkeit Jesu* und seine aus dem *Gericht errettende Liebe* wie in ihrer höchsten Energie und gegenseitigen Spannung, so auch in ihrer *vollendeten Einheit*. Eben darum ist in diesem Seelenleiden des Herrn die *Versöhnung* wirklich vollzogen.

Ob es aber psychologisch denkbar sei, dass ein Unschuldiger die Sünde und das Gericht anderer trage, darüber, denke ich, sind nicht viele Worte zu verlieren. Analogien bieten sich von selbst dar. [1]) So trägt auch eine Mutter die Sünde ihres ungeratenen Sohnes, so haben die Propheten Jsraels Sünde getragen. Und die klassische Stelle Jes. 53, so gewiss das in derselben gezeichnete ideale Bild erst in Christo seine volle Wahrheit und Erfüllung gefunden hat, gewinnt doch erst dann das volle Licht, wenn wir sie uns in der religiösen Erfahrung der Propheten begründet denken. So viel von heiliger Liebe Einer in sich trägt, so viel leidet und trägt er nicht

[1]) Man vergleiche hierüber die schöne Stelle in *Held, Jesus der Christ*' *pag. 75 ff.*, die wir gerne in extenso mittheilen: „Keiner kann ein Mensch werden“, heisst es hier, „für sich selber, losgelöst von den andern; jeder braucht die andern und wird erst mit ihnen und durch sie zum Menschen. Sehen wir aber tiefer hinein in dieses lebendige Getriebe, das die Menschen an einander hält, so bemerken wir leicht eine Fülle von stellvertretenden Kräften und Organen. Das werdende Menschenleben ist noch eins mit der Mutter und hat sich selbst noch nicht. Das heranwachsende Kind lebt noch Jahre lang in der Mutter und findet sich selbst nur in ihr. Der Lehrer wird eine neue stellvertretende Kraft. Er muss das unreife, unklare, irrtumvolle Denken, muss der Schüler ganzes Geistesleben sich aneignen, um ihnen sein reifes, klares Denken zu geben. Er sich herablassend, sie zu ihm aufsteigend treffen sich und bilden eine Einheit, in welcher sie frei werden durch die Abhängigkeit und Zusammengeschlossenheit in ihnen. Der Arzt, besonders der rechte Irrenarzt, muss es verstehen, einem kranken, verworrenen Leben, das seinen eigenen Schwerpunkt, sein Selbst verloren hat, sein eigenes starkes Ich einzupflanzen, als Halt und Sammelpunkt für die durcheinanderwogenden Kräfte. — Weiter aber fasst sich oft das Leben und Leiden, das innerste Suchen und Bedürfnis ganzer Zeiten und Geschlechter in einer Persönlichkeit mächtig zusammen, an welcher die Jahrhunderte finden, was sie brauchen. So wird Luther das leidtragende Herz des deutschen Volkes, der Mann, auf dem die Last von Jahrhunderten sich ablagert, der durcharbeitet und durchringt, was Millionen ersehnen, und in ihm wird ein frisches Geschlecht geboren, das ein neues Denken, Fühlen und Handeln hat. Es steht fest, dass einer für andere, einer für viele, ein Unschuldiger für Schuldige leiden, ihnen zum Segen leiden kann. Es ist ein Segen für ein Volk, für eine Gemeinde, für ein Haus, wenn es nicht fehlt an solchen, die die Sünde empfinden als das was sie ist, als hässlich, hassenswürdig, von Gott gehasst.“

nur eigene, sondern auch fremde Sünden, was aber beim empirischen Menschen nur in schwachen Ansätzen vorhanden ist, das ist in Jesu, dem Heiligen und Gerechten in höchstem Masse vollendet. Wie er der einzige ist, der vermöge seines heiligen Wesens die Sünde erkennet als das, was sie ist, so ist er auch der einzige, der an seiner heiligen Seele wirklich und wahrhaftig fühlt, was das Gericht nach Gottes Willen für die Menschheit ist und sein soll. Das Gericht selbst haftet freilich an der Welt und bleibt an ihr haften, so lange sie in ihrer Sündigkeit verharrt, da aber Jesus der einzige ist, der das Gericht erkennt und empfindet, so ist er auch der einzige, der es faktisch trägt und dies in um so höhern Maasse, je weniger die Welt in ihrer Verstocktheit etwas davon empfindet. Er ist gleichsam das heilige Gewissen der Menschheit, an dem sich die Wirkungen der Sünde in der Welt mit göttlicher Genauigkeit reflektieren, und welche diese Wirkungen als ein Leiden erfährt. Dieses Seelenleiden Jesu ist daher im vollsten Sinn des Worts ein *stellvertretendes* [1]) Leiden; denn es kommt ja nur unter der Voraussetzung zu Stande, dass er sich kraft seiner heiligen Liebe mit seiner Seele ganz und völlig au die Stelle der gerichteten Menschheit setzt, indem er sich mit ihr in eins zusammenfasst. Es ist aber auch ein *genugtuendes* Leiden, insofern darin, wie wir gesehen haben, die Liebe und die Gerechtigkeit zur vollkommensten Ausprägung ihres Wesens gelangt. Noch mehr. Da Jesus nicht nur eine beliebige geschichtliche Persönlichkeit ist, sondern der, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt, dessen Lebensaufgabe es

[1]) Wie dieser Begriff der Stellvertretung, auf Christum angewendet, zu verstehen ist, darüber noch folgendes Zitat aus *Immers* Apologetik (ungedrucktes Kollegienheft): „Die Stellvertretnng ist in erster Linie keineswegs eine solche Leistung, die *anstatt* der andern, im Gegensatz gegen die andern übernommen wird, sondern eine solche, die im *Namen* aller und in *Gemeinschaft* aller vollbracht wird. Der Stellvertreter ist nicht ein solcher, der das tut, was die andern nicht tun müssen, sondern der das vollbringt, was die andern vermöge ihrer Gemeinschaft mit ihm *mitvollbringen*. Um dieses klarer zu machen, müssen wir von dem *Kollektivbegriff* der Menscheit nnd zwar der sündigen Menschheit ausgehen. Der Begriff einer Kollektivsündhaftigkeit fordert denjenigen der *Kollektiventsündigung*. Entsündigung geschieht durch Leiden und Selbstnegation, entweder durch unfreiwillige, was die *Strafe* ist, oder durch freiwillige, was *Busse* und *Hingebung* ist. *Gesamtschuld* fordert also *Gesamthingabe*. Eine solche findet aber nie statt, und kann nie wirklich stattfinden, nnd zwar besonders aus dem Grunde, weil die Gesamtschnld nie im Bewusstsein aller ist, sondern stets nur im Bewusstsein des bessern und reinern Kerns der Menschheit. Die *Bessern* und *Reinern* sind es daher, die die *Schuld* für *die andern einimpfen*, die Notwendigkeit einer Entsündigung für die andern erkennen. Der beziehnngsweise Reine ist somit der Stellvertreter des Schuldbewusstseins nnd des Versöhnungsbedürfnisses der Gesamtheit. Das Prinzip der Stellvertretung ist also das Mitbewusstsein oder die *Sympathie*. — Die Sympathie ist die höchste Blüte des Geistes. Aus der Sympathie entsteht die Fürbitte, sodann das Mittragen der Gesamtschuld und ihrer Folgen. Je reiner nun der ist, der die Last des Volkes mitträgt, desto reiner nnd freiwilliger ist dieses hingebende Tragen. Darum ist Christus als der Heilige der rechte Stellvertreter der Menschheit."

war, den Vater zu offenbaren (Joh. 17, 3, 4); da er insbesondere in Ausführung seines Versöhnungswerkes sich dessen bewusst ist, ein vom Vater ihm aufgetragenes Werk zu vollbringen, wie er denn gerade in seinem Leiden und Sterben den höchsten Gehorsam gegen den Vater beweist, — so tritt dieses Versöhnungsleiden Jesu aus dem engen zeitgeschichtlichen Rahmen heraus und gewinnt eine *principielle* und darum *universelle* Bedeutung. Nicht nur um das äussere Geschichtsereignis des Todes Jesu und die dabei mitwirkenden zufälligen Persönlichkeiten handelt es sich, sondern um die Offenbarung und Verwirklichung ewiger Gottesgedanken, ja des göttlichen Heilplans selber. In dem Verhältnis Christi zu den Juden spiegelt sich das Verhältnis Gottes zur Welt; die Liebe Jesu wird zur Offenbarung der Liebe Gottes, sein Seelenleiden zum Reflex des göttlichen Gerichts. So erweitert sich die Zeitgeschichte zur Heilsgeschichte und im Sohne tritt der Vater selbst uns entgegen. *„Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selber.“* (2. Kor. 5, 19). Das ist, mit dem Auge des Glaubens betrachtet, die photographisch getreue Wiedergabe dessen was in der Seele des leidenden und sterbenden Erlösers vor sich gegangen ist. *So wird im Kreuzestod Jesu der mit der Welt sich versöhnende Gott selbst offenbar, beides als der gerecht ist und als der, der gerecht macht,* wie abermals Paulus sich ausdrückt (Röm. 3, 26) und der *Versöhnungstod Jesu* ist *nichts anders als die geschichtliche Auswirkung der ewigen Versöhnung,* welche *Gott in sich selber* von *Ewigkeit her in heiliger Liebe vollzieht.*

So gelangen auch wir in unserer Darlegung wie Anselm und die Kirchenlehre zu dem Begriff des *satisfactio vicaria.* Auch für uns ist es ein fundamentaler Begriff, mit dem unsere ganze Auffassung von der Versöhnung steht und fällt. Keine Offenbarung und keine Erfahrung der Liebe Gottes, ohne dass nicht zugleich auch der heilige Ernst Gottes wider die Sünde zu seinem vollen Recht kommt, also der Gerechtigkeit Gottes, wie die Kirchenlehre ausdrückt, genug getan wird. So haben wirs auf allen Stufen der Versöhnung gefunden, bei Gott, bei dem Erlöser und nicht anders auch bei den einzelnen Menschen. Aber wie wird nun der Gerechtigkeit genüge geleistet? Da gehen nun unsere Wege auseinander. Nach der Kirchenlehre geschieht dieses dadurch, dass das gerechte Strafurteil Gottes an den Menschen oder deren Stellvertreter, Christus vollzogen wird. Nach unserer Auffassung hingegen wird der Gerechtigkeit Gottes dadurch genüge geleistet, dass diese Gerechtigkeit in ihrer ganzen heiligen Majestät wieder unter den Menschen zur vollen *Anerkennung* gebracht, in ihre souveränen Herrscherrechte wieder eingesetzt wird und die Sünde in dem Bewusstsein der Menschen das wird, was sie in den Augen des heiligen Gottes ist. Dort handelt es sich bei der Genugtuung um Abbüssung der Schuld, hier um *Weckung* des *Schuldgefühls.* Die Genugtuung ist daher nach unserer Fassung nicht nur, wie die Kirche lehrt, eine äussere ein-

malige Leistung, die der Unschuldige für die Schuldigen übernimmt und von der die letztern daher dispensiert sind, sondern es ist ein *innerer Vorgang*, ein *ethischer Prozess*, der in der Seele des Erlösers sich vollzieht, aber nicht, um hier zum Abschluss zu gelangen, sondern im Gegenteil, um von da aus — kraft der zwischen dem Erlöser und den Menschen bestehenden Solidarität und Gemeinschaft — auch in diesen sich fortzusetzen. Was Jesus im grossen um der Sünde der Welt willen aus Liebe zu ihr innerlich an seiner heiligen Seele gelitten hat, das müssen wir im kleinen, ein jeder um seiner eigenen Sünde willen leiden, indem wir in der Busse das auf uns liegende Gericht als ein Leiden erfahren und damit auch unserseits der Gerechtigkeit Gottes genugtun, d. h. ihr Urteil über uns als ein gerechtes rückhaltlos anerkennen und demselben uns unterwerfen. [1]) Die Sünder zur Buse zu rufen, sie zur Erkenntnis ihrer Sünde und Schuld zu bringen und dadurch zur Umkehr zu bewegen, das ist und bleibt der grosse ethische Heilszweck, auf den das ganze Versöhnungswerk Christi, ganz besonders aber die Vollendung desselben in seinem Leiden und Sterben hinzielt und ohne dessen Realisierung wir keinen Teil haben an der Versöhnung. Und indertat liegen hiezu gerade im Leiden und Sterben Jesu die stärksten Motive. Was die Sünde ist nach dem gerechten Urteil Gottes, ihre ganze Verwerflichkeit und Fluchwürdigkeit, und was die Liebe Gottes ist, wie gross und stark sie ist, wie weit sie reicht, wie sie nimmer aufhört und auch der grössten Schuld gegenüber sich siegreich behauptet; — das alles wird uns im Versöhnungstode Christi nicht nur mit Worten verkündigt und durch Gleichnisse illustriert, sondern in der Person des sterbenden Erlösers in erschütternder Weise vor Augen

---

1) Damit stimmt auch die Auffassung der heiligen Schrift, wiewohl dieselbe den Ausdruck „Genugtuung" nicht gebraucht. Wir verweisen auf die klassische Stelle Ps. 51, 6, die auch von Paulus (Röm. 3, 4) zitiert wird: „An dir allein habe ich gesündigt, *damit du gerecht seiest in deinen Urteilen und als rein erfunden werdest in deinem Richten.*" Indertat, das ists. Dahin muss es kommen mit dem Menschen, dass er *Gott Recht gibt* und also seine Gerechtigkeit anerkennt — und *sich selber Unrecht*, natürlich nicht nur mit blossen Worten, sondern so, dass er sich innerlich unter das Urteil Gottes beugt. — Auch in dem Gleichnis von den 10,000 Talenten finden wir denselben Gedanken angedeutet. Auf die *Anerkennung der Schuld* von Seiten des Knechtes, erfolgt unmittelbar der *Erlass der Schuld*. Die *Bezahlung* wird erst dann über ihn verhängt, als er in Lieblosigkeit sein Herz verhärtet. Das ist die Ordnung im Reiche Gottes. Zunächst handelt es sich um die *freiwillige Genugtuung in der Busse*, das ist die Genugtuung, die zur *Versöhnung führt*. (1. Cor. 11, 31; 2. Cor. 7, 10). Wird diese verweigert, indem der Mensch in unbussfertigem Sinne einer bleibenden Verstockung sich hingibt, dann erfolgt die *unfreiwillige Genugtuung* durch *Vollzug der Strafe*. (Römer 2, 5). Demgemäss trägt das Seelenleiden Christi durchaus den Charakter eines *Bussleidens*. Er hat in seinem Leiden und Sterben gleichsam für uns Busse getan, als Stellvertreter der sündigen Welt, die dazu nicht befähigt war, — aber freilich nicht deshalb, um uns die Busse zu ersparen, sondern umgekehrt, uns damit *zur Busse zu erwecken.*

geführt und zur Anschauung gebracht. Wir sehen gleichsam mit Augen, wie Gott die Sünde richtet und sich mit der Welt versöhnt. So ist der Tod Christi beides in einem, die ergreifendste Busspredigt, die sich denken lässt, und zugleich die triumphirendste Gnadenpredigt, die den bussfertigen und gläubigen Sünder über alle Zweifel hinweghebt und ihn der Gnade Gottes unerschütterlich versichert. Und die Welt hat diese Predigt verstanden. Was das Lehren und Wirken Jesu nicht zu erreichen vermochte, das hat sein Leiden und Sterben zu Stande gebracht. Der Tod Jesu hat den Bann gebrochen und der Welt die Augen geöffnet. „Es ging ihnen durchs Herz.“ (Akt. 2, 37). Das ist die Wirkung, die der Tod Jesu auf alle ausübt, die aus der Wahrheit sind. Darum ist das Kreuz Christi das Panier, um das die Völker sich schaaren, das Zeichen, in dem wir siegen.

Es ist also kein neuer Heilsweg, den Jesus in seinem Versöhnungswerk betritt, sondern der uralte, den schon die alten Propheten betreten haben. Und doch ists ein neuer Weg, insofern, als im Tode Jesu Christi der *ganze Heilsratschluss Gottes* in *sonnenheller Beleuchtung* vor uns liegt. Eben hierin liegt der grosse Unterschied zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Heilsökonomie. Auch das alte Testament kennt, wie wir gesehen haben, eine Sündenvergebung; aber es sind nur vereinzelt auftretende und wieder verschwindende Gnadenerfahrungen. Im Neuen Testament aber gibt es einen *Gnadenstand.* Der gläubige Christ erfährt nicht nur Gnade, er *steht* in derselben, die Gnade herrscht in ihm zum ewigen Leben (Röm. 5, 21). Er ist in ein ganz neues Verhältnis zu Gott getreten, in das Verhältnis der Kindschaft. Das ist der grosse Gewinn des Versöhnungstodes Christi.

Wir sind am Ende. In magnis voluisse sat est, sagt ein lateinisches Sprichwort. Dass der hier behandelte Gegenstand, wenn irgend einer, in die Kategorie der magnae res gehört, wird niemand bestreiten, eben darum aber auch es der vorliegenden Arbeit nicht zum Vorwurf machen, wenn sie sich nicht über das Niveau eines blossen Versuchs, einer skizzenartigen Studie erhebt. Nicht eine ausführliche, erschöpfende Darstellung des ganzen Hülfswerks in Christo wollten wir bieten. Dazu ist diese Arbeit in keiner Weise angetan, indem einzelne Seiten dieses Werkes entweder gar nicht berücksichtigt oder nur beiläufig berührt worden sind; auch die biblische Lehre ist nur soweit herbeigezogen, als es zur Beleuchtung und Begründung unser eigenen Gedanken nötig war. Was wir anstrebten, das ist, einen Beitrag zu bieten zur Lösung des Problems der Versöhnung und den Weg anzudeuten, auf dem nach unserer Ueberzeugung einzig eine richtige Lösung zu erzielen ist. Ist dieser Weg, wie wir glauben, der richtige, dann würde sich aus unserer Versuchung ein dreifaches ergeben.

Es würde sich ergeben, dass die Kluft zwischen der alten kirchlichen Versöhnungslehre und der modernen Auffassung dieser Lehre keine so grosse ist, wie sie gewöhnlich angenommen wird. Was wir in unserer Untersuchung bieten, ist eigentlich nichts anders, als die alte Anselmsche Satisfaktionstheorie, übersetzt und reproduziert in der Denk- und Anschauungsweise des neunzehnten Jahrhunderts. So ungefähr, meinen wir, würde Anselm lehren, wenn er jetzt als Theologe der Gegenwart das Problem zu lösen versuchte.

Es würde sich ferner ergeben, das unter den Schrifstellern des Neuen Testamentes in dieser wichtigsten Lehre eine viel grössere Uebereinstimmung herrscht, als man oft zugeben will. Es ist in neuester Zeit Mode geworden unter vielen Theologen, mit ziemlicher Geringschätzung über die paulinische Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre zu urteilen, sie als einen Rückschritt gegenüber dem Evangelium Christi, ja als einen Rückfall ins Judentum zu bezeichnen.[1]) Wir halten dafür, dass in dieser Hinsicht dem Apostel grosses Unrecht getan wird. Gewiss ist der Jünger nicht grösser als der Meister und kann Paulus seine Herkunft aus der Schule Gamaliels in seinen Schriften nicht verläugnen. Was aber seine Versöhnungslehre anbetrifft, so glauben wir bewiesen zu haben, dass sie auch mit dem Maassstab des Christentums Christi gemessen, gar wohl bestehen kann, ja dass die paulinischen Versöhnungsgedanken zu dem Tiefsten gehören, was überhaupt das christliche Denken hervorgebracht hat.

Ist der von uns eingeschlagene Weg der richtige, kann das Problem der Versöhnung nur vom ethischen Boden aus gelöst werden, dann würde endlich auch ein drittes aus unserer Untersuchung sich ergeben, es wäre der Beweis geleistet, dass gerade in diesem innersten Heiligtum des Christentums ein gemeinsamer Boden vorhanden ist, auf dem sich die verschiedenen theologischen Richtungen der Gegenwart mit ihrem Denken und Glauben zusammenfinden können und zwar um so mehr sich zusammenfinden, je mehr dieses Denken und Glauben in die Tiefe christlicher Erfahrung hinabreicht. Die Versöhnung Gottes in Christo, — richtig verstanden und lebendig erfahren — ist die prinzipielle Versöhnung der Parteien. So weit wir auch sonst in unserm theologischen Denken auseinander gehen mögen, — unter dem Kreuz Christi, da reichen wir uns die Hände. Hier sind wir eins.

---

[1]) Vergl. z. B. den im Übrigen überaus ansprechenden Vortrag von Dr. *Bolliger: Die Vergebung der Sünde nach der Schrift.* Schweizerische Reformblätter 1890. Nr. 4, 5 und 6.

Aus der neusten Literatur über die Bibel.

Von Professor Paul Wilh. Schmiedel in Zürich.

Unter dem obigen, freilich etwas allgemeinen Titel möchte ich über einige wichtigere Werke der letzten Jahre berichten, die mir zur Besprechung zugegangen sind, und gelegentlich ein Wort über meine eigene Stellung zu den darin behandelten Fragen hinzufügen.

Der erste Platz gebührt dabei naturgemäss dem *Meyer'schen Kommentar zum Neuen Testament.* Es liegt diesmal die 8. Auflage zum Matthäusevangelium und zum Römerbrief, sowie die 7. zum 2. Korintherbrief vor.[1] Den Matthäus hat seit der 7., den Römerbrief seit der 6. Auflage Bernhard Weiss in Berlin bearbeitet; aber erst diesmal hat er die starke formelle Umgestaltung nach dem Muster eintreten lassen, das er 1888 in seiner an die Vorgänger Lünemann und Huther nicht angelehnten Bearbeitung des Hebräerbriefs und der Johannesbriefe gegeben. Das wesentliche derselben besteht darin, dass der Text nur die zusammenhängende Erklärung des biblischen Buches bietet, fremde Ansichten nur insoweit, als sie zur Gewinnung der vom Verfasser vertretenen dienlich scheinen; das Referat über abweichende Meinungen ist in die Anmerkungen verwiesen. Der Kommentar hat durch diese Methode entschieden gewonnen. Der Raum, den die Anmerkungen einnehmen, ist in den beiden neuern Bänden noch grösser als in den beiden älteren und beträgt beim Römerbrief sogar vielleicht ein Drittel des Ganzen. Bei der ersten Lektüre kann man sie also ausser Betracht lassen. Freilich liegt in ihnen ein guter Teil des Wertes, der gerade dem Meyer'schen Kommentar eigen ist, eine wenigstens den gewöhnlichen Anforderungen genügende Sammlung der etwa in Betracht kommenden exegetischen Ansichten über jede Stelle zu bieten. Die Sorgfalt der Arbeitsweise von Bernhard Weiss ist bekannt; die der Korrektur lässt allerdings zu wünschen übrig. Der Kenner des „alten Meyer" wird vielleicht manche Interpretation Meyer's mit Bedauern jetzt verworfen sehen. Dafür bietet aber Weiss seine überall durchgearbeitete Ansicht und hat z. B. der Abteilung über das Matthäusevangelium das wesentliche aus seinem eignen Buche über dieses von 1876 einverleibt.

Heinrici dagegen hat seine vorletzte Bearbeitung diesmal sehr wenig verändert, obgleich dazwischen das Erscheinen seines selbstständigen Kommentars zum 2. Korintherbrief von 1887 liegt; man ist also genötigt, auch diesen hinzuzunehmen, wenn man seine An-

[1] Der Titel, früher in umständlicher Weise auf zwei Seiten verteilt, ist jetzt auf Eine Seite zusammengezogen und lautet: *H. A. W. Meyer's* kritisch exegetischer Kommentar über das Neue Testament. I. Abteilung, 1. Hälfte: das Matthäus-Evangelium. 8. Auflage, neu bearbeitet von *Bernhard Weiss.* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1890. 500 Seiten. 7 Mark. — IV. Abteilung: der Brief an die Römer. 8. Auflage, ... von *B. Weiss.* 1891. 617 Seiten. 8 Mark. — VI. Abteilung: der zweite Brief an die Korinther. 7. Anflage, bearbeitet von *C. F. Georg Heinrici.* 1890. 418 Seiten. 5,40 Mark.

sichten kennen lernen will. Im übrigen habe ich mich mit ihm in meinem Anteil am „Handkommentar" so eingehend auseinandergesetzt, dass ich nur noch die dringende Bitte ausspreche, die Zitate einer erschöpfenden Revision zu unterziehen. Abgesehen von nicht wenigen Fehlern in den neuen zeigt die 7. Auflage auch solche, die sich seit der 5. (oder gar seit noch früheren ?) unverändert erhalten haben. Dazu noch zwei Bitten bezüglich des Drucks. Meyer hob manche Wörter durch Kursivdruck hervor; dieser ist jetzt einfach mit gewöhnlichem Druck vertauscht, ohne dass man für einen Ersatz gesorgt hat. So wird z. B. aus dem Zahlwort „ein" der unbestimmte Artikel, wodurch ein Satz leicht allen Sinn verliert. Die ungenügende Methode Meyer's sodann, an der Spitze der Seiten nur die Kapitelnummer zu nennen, die so oft zu irrendem Suchen zwang, bis man inmitten des Textes eine Versnummer entdeckte, ist von Wendt zur Apostelgeschichte bereits 1888 und wenigstens seit 1890 auch von Weiss durch Hinzufügung der Versnummern verbessert worden; bei Heinrici steht 1890 noch immer die blosse Kapitelnummer. Es bedarf gewiss nur dieser Anregung, um solche Dinge künftig einheitlich geregelt zu sehen.

Als Mitarbeiter am „Handkommentar" interessiert mich die Bemerkung von Weiss: „man ist heutzutage von den verschiedensten Seiten sehr darauf aus, die Theologen mit möglichst kurzen Schrifterklärungen zu versorgen, um ihnen das exegetische Studium recht bequem und wohlfeil zu machen." Dies tut man wenigstens beim „Handkommentar" deshalb, weil man weiss, dass man damit einem ebenso berechtigten wie dringenden Bedürfnis entspricht. Gerade wegen meiner Beteiligung an demselben möchte ich aber meine ausdrückliche Zustimmung zu dem sofort folgenden Satze erklären: „ich lebe der Hoffnung, dass es nie an Theologen fehlen wird, welche die Opfer nicht scheuen, die solches Studium (nämlich „eindringendes Studium des Schriftworts bis in alle Einzelheiten hinein") fordert", sowie meine Meinung aussprechen, dass durch kürzere Kommentare der Meyer'sche überflüssig gemacht werden weder kann noch soll.

Ein gross angelegtes Werk sollen wir aus der freien Kirche des Kantons Waadt erhalten.[1]) Das 1. Drittel der *étude sur l'oeuvre de la rédemption* von Professor *Bovon* in Lausanne soll die ganze neutestamentliche Theologie umfassen, das 2. die christliche Dogmatik, das 3. die christliche Ethik. Das alte Testament bleibt als untergeordnet bei Seite. Bis jetzt liegt der erste der sechs Bände vor, auf die das Werk berechnet ist. Angenehme Lektüre, Uebersichtlichkeit, geschicktes Herausgreifen der Hauptprobleme wie der wichtigsten Literatur bei weitgehendem Verzicht auf Vollständigkeit sind

[1]) *Jules Bovon*, étude sur l'oeuvre de la rédemption. I.: Le fondement historique: Théologie du Nouveau Testament. Lausanne, Bridel. Auch unter dem Titel: Théologie du Nouveau Testament, tome 1.: la vie et l'enseignement de Jésus. 1893. 549 Seiten. 10 Fr.

die ersten Eindrücke, die man empfängt. Nichttheologen werden sich freilich trotz der auch für sie eingerichteten Darstellungsweise nur dann von dem Buche angezogen fühlen, wenn ihnen die theologischen Controversen bereits einigermaassen geläufig sind. Sehr zu begrüssen ist es, dass der Verfasser beim Leben Jesu auf die alles Zusammengehörige zerreissende chronologische Ordnung gänzlich verzichtet und lediglich Sachordnung walten lässt, und dass er wie van Oosterzee und Beyschlag die Lehre Jesu getrennt nach den Synoptikern und nach Johannes darstellt. Freilich ist zu fürchten, dass seine verhältnismässig unbefangene Vorführung der „anscheinenden“ Differenzen es manchem Leser schwerer als ihm selbst machen wird, sie jedesmal auszugleichen. Am 4. Evangelium ist ihm das am sichersten Geschichtliche der Erzählungsstoff; dadurch gewinnt auch der Redestoff Glaubwürdigkeit, obgleich er eine Umbildung im Geiste des Apostels nicht ohne légères confusions erfahren hat. Das 21. Kapitel rührt von einem andern Verfasser her. Die Synoptiker bilden nur die zweite, dritte oder eine noch spätere Schicht der Evangelienliteratur; die beiden ersten kanonischen Evangelien sind aber noch vor 70, das dritte etwa 70—75 von Lukas, dem Begleiter des Paulus verfasst. Feste Grundsätze über ihre mehr oder weniger getreue Wiedergabe ihrer Quellen lassen sich nicht aufstellen; die Auswahl des Ursprünglichen hat eklektisch in jedem Falle nach der Glaubwürdigkeit der einzelnen Erzählung zu geschehen.

Der hier sichtbar werdende Verzicht auf sichere Entscheidungen greift aber noch viel weiter. Für die übernatürliche Geburt Jesu z. B. spricht sich Bovon nur sehr gewunden aus; den Hergang bei Jesu Taufe erklärt er für nicht näher feststellbar, den Widerspruch zwischen Galiläa und Jerusalem als Ort der ersten Erscheinungen des Auferstandenen für unlösbar. Ja, ein Abschluss mit quoi qu'il en soit oder einer ähnlichen Wendung ist fast das überwiegende. Die darin sich aussprechende Zurückhaltung ist gewiss im höchsten Maasse zu ehren; auf einem andern Standpunkte als dem des Verfassers wird sie aber doch wohl als ein Zeichen davon erscheinen, dass seine Prämissen unhaltbar sind. Dies näher zu erweisen ist hier natürlich nicht meine Aufgabe; ich nenne lieber einzelne Punkte, über die er sich bestimmt ausspricht. Der Stern der Magier ist eine legendarische Erweiterung. Ueber den (dämonischen bezw. teuflischen) Ursprung der Krankheiten konnte sich Jesus unbeschadet seiner Göttlichkeit ebenso gut irren wie über die Verfasser des Alten Testaments. Die Speisungsgeschichte ist deshalb glaubhaft, weil Jesus sogar Tote erweckt hat. Ueber die Wunder spricht sich Bovon übrigens auffallend kurz aus und führt nicht einmal alle einzeln auf. Z. B. über den Stater im Maule des Fisches hätte ich seine Meinung gern vernommen. Die Taufe ist von Jesus eingesetzt. Es ist interessant, wie viel konservativer Bovon hier ist als B. Weiss, dessen Konzessionen an die Kritik er auch sonst höchst treffend als

Inkonsequenzen erweist, z. B. S. 185 f, 285, 291, 32 f. Wie die Synoptiker und Johannes sich in seinen Aufbau des Lebens Jesu teilen, zeigt schon die Abgrenzung der Perioden in der öffentlichen Wirksamkeit Jesu durch das Petrusbekenntnis zu Cäsarea Philippi und die Auferweckung des Lazarus.

Einen wenn auch flüchtigen Einblick in die Hauptideen, die das Buch zur Geltung zu bringen sucht, geben vielleicht folgende Sätze. Jesus ist unbedingt sündlos, besonders da er dies Matth. 5, 17 selbst erklärt. Hier sage er nämlich, dass er das ganze Gesetz nach seinem geistigen Sinne unverbrüchlich beobachtet habe. Seine Taufe bedeute die Uebernahme des Todesgeschicks zu Gunsten der Menschheit. Seine Person habe er auch bei den Synoptikern in den Mittelpunkt gestellt und seine Göttlichkeit speziell durch seine Ueberordnung über die Engel Mark. 13, 32 sowie durch Matth. 11, 27 kundgegeben. Sehr geschickt zitirt Bovon hier Baur und Keim als Zeugen dafür, dass die Stelle johanneisches Gepräge trage. Wertvoller wäre es freilich gewesen, wenn er den ursprünglichen Text beachtet hätte. Allein es fehlt nicht nur dies, es fehlt auch alle Unterscheidung der Schichten in den Synoptikern und so manches andre, ohne das ein wirklicher Fortschritt unsrer Erkenntnis meines Erachtens nicht möglich ist. Dieses Urteil darf aber der Anerkennung der unzweifelhaften Vorzüge des Werkes keinen Eintrag tun.

Fast klingt es wie ein Märchen, aber es ist wirklich so, dass sich ein Gegenstand der neutestamentlichen Kritik gefunden hat, um den sich über 30 Jahre lang niemand bekümmert hatte. Dafür gehört er aber auch zu den mühsamsten und äusserlich philologischsten, die es giebt. Nicht jedoch zu den unfruchtbaren; im Gegenteil, es wäre vom höchsten Werte, zu wissen, ob der Märtyrer Justin um 150 und später nur unsre kanonischen Evangelien aus dem Gedächtnis ganz frei abändernd benutzt (so Semisch) oder eine sehr abweichende Textgestalt derselben schriftlich vor sich gehabt (so Theod. Zahn) oder ausser ihnen noch eine oder mehrere unkanonische Evangelienschriften herangezogen hat, die uns verloren sind (so Credner und Hilgenfeld). Das Unternehmen von *Wilh. Bousset*, bei seiner Habilitation in Göttingen *die Evangelienzitate Justin's* von neuem zu untersuchen[1]), ist dabei um so dankenswerter, als er es mit ausgezeichneter Sorgfalt und Sachkenntnis durchführt.

Dass Justin unser 1. und 3. Evangelium kennt, ist ohne weiteres durch seine Benutzung ihrer jüngsten Stücke, der Kindheitsgeschichten, bewiesen. Neben ihnen sucht nun Bousset (ausser dem Protevangelium Jacobi) eine vorkanonische Schrift als Quelle der Anführungen von Worten Jesu nachzuweisen, und zwar hält er diese für einheitlich und erblickt sie in den Logia des Matthäus. So

[1]) *Wilh. Bousset*, die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik von neuem untersucht. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1891. 128 S. 2,80 Mark. Als Habilitationsdissertation diente im Jahre 1890 S. 1—54.

wenig Beweise man nun für das Gegenteil hat, als abschliessend können seine Resultate leider nicht gelten. Und zwar deshalb nicht, weil sie nicht rein auf Beobachtungen an den Texten, sondern auch auf Hypothesen der Evangelienkritik ruhen. Auf die Logia rät Bousset offenbar deshalb mit so viel Sicherheit, weil es nach der von ihm zu Grunde gelegten Ansicht andre schriftliche Quellen der Reden Jesu gar nicht oder kaum gegeben hat. Für jeden, der hierüber anders denkt, verliert die Sache ihre Beweiskraft. Doch ob es nun gerade die Logia sind und ob es überhaupt eine einheitliche Quelle ist, könnte als nebensächlich dahingestellt bleiben; von unbedingter Wichtigkeit ist daran ja nur dies, dass die Quelle älter und wertvoller sei als unsre Evangelien. Als Beweis hiefür dienen nun aber „innere Gründe“, und die Entscheidung darüber ist naturgemäss eine subjektive. Ist es ursprünglich oder apokryph, dass bei Jesu Taufe, als er in das Wasser hinabgestiegen war, ein Feuer auf dem Jordan entbrannte, worauf dann nach seinem Wiederauftauchen der heilige Geist wie eine Taube auf ihn flog? Feuer ist eine Offenbarungsform des heiligen Geistes, wie die Pfingstgeschichte lehrt, und die Taufe mit heiligem Geist und Feuer in unsern kanonischen Evangelien (Matth. 3, 11) könnte ein Rest dieser Erzählung sein: aber sicher ist das nicht. Ein andermal stützt sich Bousset auf sehr anfechtbare Theorien über die Urgestalt der Bergpredigt, wobei er sich obendrein widerspricht (Seite 71 und 83). Doch dies, wie die Masse der übrigen Einzelheiten, ist zur Vorführung viel zu komplizirt.

Das Gesichertste zu Gunsten von Bousset's Behauptung ist die einfache Tatsache, dass Justin 2 dicta agrapha Jesu anführt. Sodann ist sehr bedeutsam die Uebereinstimmung seines von unsern kanonischen Evangelien sehr stark abweichenden Textes mit einer Menge von Kirchenvätern bis ins 5. Jahrhundert, die ohne schriftliche Unterlage kaum denkbar wäre. Zur erschöpfenden Erforschung dieser Erscheinung bedarf es einer Untersuchung ihrer Zitate nach derselben Weise, wie sie Bousset bei Justin angestellt hat. Seinen Aufruf hierzu auf S. 115 möchte ich aufs kräftigste unterstützen. Das ausserbiblische Material liegt mit der grössten Reichhaltigkeit gesammelt vor in Resch's „Agrapha“ (Texte und Untersuchungen von v. Gebhardt und Harnack V 4). Die Schlüsse, die Resch darauf gebaut hat, beurteilt Bousset S. 43 sehr nüchtern und begleitet z. B. S. 10 den Auferstehungsbericht in Resch's Urevangelium mit einem verdienten Ausrufezeichen. Um so merkwürdiger ist es, dass er S. 96 Resch's Meinung zustimmt, I. Kor. 11, 18 f. lehne sich Paulus an ein wirkliches Wort Jesu (*καὶ ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις*) an, das seinen Platz in der grossen eschatologischen Rede Jesu Matth. 24 gehabt habe. Es ist schwer einzusehen, warum nicht ebenso gut umgekehrt der in Jesu synoptischen Reden ja unzweifelhaft vorliegende *Gedanke* an Spaltungen in der Zeit der letzten Bedrängnis (z. B. Matth. 10, 21; 35 f; 24, 10) sich einem Erzähler

in die erstmals von Paulus gebrauchten Worte σχίσματα und αἱρέσεις kleidete, während ihnen Paulus die Pointe, die Beziehung auf die Endzeit, erst abgestreift haben müsste und sein Ausdruck überhaupt so naturwüchsig ist, dass man gar nicht wüsste, wie er ohne Anlehnung hätte anders lauten können. Ich vermag überhaupt die Verpflichtung nicht anzuerkennen, es einem Kirchenvater oder auch einer Reihe aus Einer Quelle schöpfender Kirchenväter so leicht zu glauben, dass sie uns einen Ausspruch Jesu zu überliefern wissen, der nicht in den Evangelien steht. Resch's Buch ist als Materialiensammlung gar nicht genug zu schätzen; aber seine Konstruktion eines schon von Paulus gebrauchten, ja als γραφή zitirten, obendrein nicht einmal aramäischen, sondern bibelhebräischen Urevangeliums ist ein apologetisches Unternehmen zweifelhaftesten Charakters. Um diese Behauptung nicht ganz ohne Beweis zu lassen, gestatte ich mir, auf das zu verweisen, was ich daraus am Anfang des Exkurses zu I. Kor. 15, 11 im „Handkommentar" angeführt habe. Ein Gericht eigner Art hat sich an Resch dadurch vollzogen, dass Zahn in seiner Geschichte des neutestamentlichen Kanons seine Bemühungen höchst wegwerfend behandelt. Nur wirkt hier als tiefer liegende Ursache dies mit, dass Zahn auf seinem Standpunkte neben den kanonischen Evangelien unkanonische überhaupt nicht dulden darf, auch wenn sie in bester apologetischer Absicht konstruirt sind. So kreuzen sich in der Theologie die Interessen.

Von den eingangs erwähnten drei Möglichkeiten scheint also die erste, Variirung unsres kanonischen Textes durch Justin's gedächtnismässiges Zitiren, wirklich ausgeschlossen. Und die zweite, Benutzung eines ältern Textes derselben, wäre bei dessen grossartiger Abweichung von dem heutigen kaum minder einschneidend als die dritte, d. h. Einrechnung eines unkanonischen Evangeliums unter die ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων noch um 150. Zur Beurteilung der zweiten kommt es wesentlich auf den codex Cantabrigiensis (D) und die altlateinische (und die syrische) Uebersetzung an, die vielfach Justins Abweichung vom kanonischen Text teilen. Diesen von Westcott und Hort so genannten occidentalischen Text würde Bousset heute kaum mehr einfach als einen verwilderten bezeichnen. In der neusten Phase der Textkritik, an der er selbst sehr stark beteiligt ist, spitzt sich die Frage immer mehr dahin zu, ob dieser Text nicht den Vorzug vor dem codex Vaticanus (B) verdiene, nachdem sich dieser die Höherschätzung gegenüber allen sonst in Betracht kommenden errungen hat. Also immer wieder neue Probleme. Doch hierauf einzugehen liegt diesmal noch kein Anlass vor.

Von Bousset muss noch der wichtige Nachweis erwähnt werden, dass wir Justin's alttestamentliche Zitate nicht mehr so besitzen, wie sie Justin niederschrieb. Die Abschreiber haben nach der Gestalt der Septuaginta korrigirt, die um 300 Lucian hergestellt hat. Auch sonst bringt Bousset noch manches Interessante und Wichtige.

Bei der Korrektur hat er leider nicht die Sorgfalt gezeigt, die man fordern muss, wenn man zu einem Textkritiker Vertrauen haben soll. Ich erwähne nur, dass Seite 110 unter dem Text vier Anmerkungen stehen, ohne dass man erfährt, zu welchen Textworten sie gehören.

Zu den Büchern, die den Gerechtigkeitssinn eines Berichterstatters auf eine harte Probe stellen, gehört das von Solger über das *Urevangelium.*[1]) Jesu Leichnam ist heimlich aus dem Grabe entfernt worden. Erst nach andern Beschlüssen, z. B. dem in Mark. 2, 21 f. kodificirten, fassten die Apostel auch den, dies für eine Auferstehung Jesu zu verwerten, die Erscheinungen desselben aber doch in das entfernte Galiläa zu verlegen. Als daraufhin Visionen eintraten, beschlossen sie nach starkem Zweifel in einer Plenarsitzung, solchen Erzählungen der hysterischen Maria Magdalena und andrer Glauben zu schenken. Thomas soll 8 Tage später nachträglich zugestimmt haben. Aber noch der Hebräerbrief, von Apollos direkt vor des Paulus 1. Korintherbrief verfasst, geht vorsichtig um die leibliche Auferstehung Jesu herum. Dass beim Abendmahl zum Brode der Kelch hinzuzukommen habe, wurde zwischen beiden Briefen um 57 in einer Gesamtsitzung zu Jerusalem festgestellt. Nur Johannes wollte statt des ganzen Ritus die Fusswaschung einführen, missbilligte auch die zweite Ehe des Petrus (I. Kor. 9, 5, Mark. 1, 30; wäre des Petrus Frau bei Jesu Auftreten noch am Leben gewesen, so würde er diesem nicht nachgefolgt sein) und ging deshalb verstimmt als Missionar nach Mittelkleinasien. Hier wandte er sich entgegen dem Vertrag Gal. 2, 9 auch an Heiden und predigte in des Paulus Gebiet das *ἕτερον εὐαγγέλιον* (Gal. 1, 6, II. Kor. 11, 4) mit Beschneidung, jüdischen Feiertagen und Speisegesetzen, Bevorzugung der Ehelosigkeit (Apk. 14, 4), ja. er bestritt in persönlichem Angriff gegen Paulus dessen Apostelrecht. Um dem entgegenzutreten, richtete Paulus den 1. Korintherbrief zugleich an des Johannes Gemeinden (1, 2: *αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν*) und schrieb direkt gegen Johannes (und Petrus) den an die Galater, nach seiner Gefangennahme versöhnlicher durch einen Schüler den an die Epheser. Trotzdem machte Johannes sein Anrecht auf die kleinasiatischen Gemeinden durch die 7 Briefe in Apk. 2 f. geltend, deren jeder einzeln im Jahre 62 oder 63 an die betreffende Gemeinde ging, und nannte darin den Paulus nicht nur Pseudoapostel, sondern auch Satan (2,2; 9; 3,9). Paulus antwortete von Rom aus mit einer Aufforderung zum Kampfe gegen Johannes (dies der Philipperbrief, speziell 1, 30) und einer Warnung vor dessen Lehren (dies der Kolosserbrief, speziell 2, 4; 8; 16—19) und gab nach seiner Befreiung und Rückkehr in den Orient durch I. Thess. 2, 18 dem Johannes den *σατανᾶς* zurück, dieser ihm im Jahre 68 durch Apk. 22, 15 die

[1]) *Ernst Solger*, das Urevangelium, Studien zur Entwicklungsgeschichte der christlichen Lehre und Kirche. Jena, Mauke 1890. 129 S. M. 3, 60.

κύνες des Philipperbriefs (3, 2), verstärkt durch φαρμακός, weil Paulus damals schon als Zauberer Simon dargestellt wurde, während πόρνος, εἰδωλολάτρης und φονεύς in derselben Stelle sich gegen Petrus richten wegen seiner zweiten Ehe, seiner einstigen Tischgemeinschaft mit Heidenchristen (Gal. 2, 12), die sich vor Götzenopferfleisch nicht scheuten, und seines Schwertschlages in Gethsemane, der in Wirklichkeit freilich laut dem Urevangelium Mark. 14, 47 nur in einem kindischen herumfuchteln mit einem Schächtmesser bestanden hatte (ἔπαισε von παίζειν = scherzen; dazu das Objekt τὸν δοῦλον). Und im Evangelium (18, 16) fügt Johannes hierzu die Erwähnung des sogar von Matthäus (14, 31) anerkannten Verdachts, dass Petrus gemeinsame Sache mit dem Verräter gemacht habe. Der mit dem Hohenpriester bekannte Jünger könne nur Judas sein.

Aber schon vor Abfassung des 1. Thessalonicherbriefes, als Paulus zur Wiedergewinnung der korinthischen Gemeinde seine besten Gehilfen Titus (II. Kor. 8, 6), Markus (8, 18) und seinen eigenen Bruder, wahrscheinlich Rufus (8, 22; Röm. 16, 13) dorthin gesandt, beschlossen die Apostel in Jerusalem wegen der von neuem drohenden Verwilderung der Gemeinden, mit Paulus scharf ins Gericht zu gehen durch den Brief des (Alphäiden) Jakobus. Darauf antwortete Paulus, wenn auch in der Lehre ziemlich entgegenkommend, durch den 2. Korintherbrief, uud diese Auflehnung gegen die Autorität der Urapostel, die er doch sonst immer anerkannt hatte, rief ausser der eigentlichen Apokalypse des Johannes vom Jahr 68 auch den Brief des (Apostels) Judas hervor. Da in ersterer auch Petrus angegriffen war, wandte sich Paulus in seiner Isolirtheit unter Uebersendung seiner Briefe und der Gegenschriften an Petrus, der am Euphrat wirkte, und erlangte dadurch die Abfassung des konziliatorischen (ersten) Petrusbriefs.

Die Urapostel in Jerusalem fanden es nun an der Zeit, eine strenge Abgrenzung der Missionsgebiete vorzunehmen, die uns Lukas in der Pfingstgeschichte aufbewahrt hat. Bei den Parthern, Medern, Elamitern und Mesopotamiern sollte Petrus wirken, in Judäa sie selbst, in Kappadozien, Pontus, Asia, Phrygien und Pamphylien Johannes, bei den Kretern (Tit. 1, 5), Arabern (Gal. 1, 17) und in Rom Paulus. Ueber Achaja und Mazedonien wurde man damals, um 70, nicht einig; Lukas liess deshalb (Act. 2, 10) eine Lücke, die erst ein Späterer ungeschickt durch Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι ausfüllte. Nach der Zerstörung Jerusalems übernahm Petrus des Friedens wegen das zwischen Johannes und Paulus streitige kleinasiatische und griechische Gebiet, und es ist gar nicht unwahrscheinlich, dass Paulus auch auf Rom verzichtete und nach Kyrene ging. Von dort stammte ja sein Stiefvater Simon, der Jesu Kreuz getragen (Mark. 15, 21, Röm. 16, 13); und somit sind auch die beiden letzten Länder in Act. 2, 10, Aegypten und die Teile von Libyen bei Kyrene, einem Apostel zugeteilt. Nach des Petrus Martyrium in Rom um 75 ist übrigens Paulus vielleicht auch noch nach Rom gegangen und hat dort bald den Märtyrertod erlitten.

Ganz vereinzelt ist eine solche Auffassung der Geschichte des Urchristentums nicht. Ausser bei dem „sächsischen Anonymus“ (Die Evangelien, ihr Geist u. s. w., Leipzig 1845), d. h. dem damals als Pfarrer zu Leutmerken im Kanton Thurgau wirkenden, aus der Nähe von Eisenach gebürtigen und 1881 als Diakonus zu Eisenach verstorbenen *Friedrich Reinhold Hasert* (über ihn vgl. Marbach, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1886, 238—240), findet sich ein ungefähres Analogon auch 1886 im Kommentar zum Römerbrief von *Eduard Böhmer*, dem einstigen Hallenser Theologen und nachmaligen Strassburger Professor für romanische Philologie. Erwähnt muss werden, dass nach *Solger* Johannes nicht für alle Taten seiner Anhänger, die den Paulus provozirten, verantwortlich gemacht werden soll, und dass es in dem fortwährenden Kampfe auch Perioden verhältnismässiger Aussöhnung gab. Als der gute Geist in dieser Hinsicht spielt Markus eine ganz bedeutende Rolle, und Paulus stellte sich mehrfach unter seinen Einfluss.

Durch seine Person werden wir nun auch zum Urevangelium geführt, von dem bisher noch gar nicht die Rede war. Kurz nach Jesu Tode machte Markus als ganz junger Mensch nur zu seinem Privatgebrauch die ersten Aufzeichnungen, den grössten Teil unsres 2. Evangeliums. Nachdem er sich an Jakobus angeschlossen, entnahm er dessen Erzählungen eine Reihe Ergänzungen, die er im Jahre 44 einfügte, wie bis 67 noch einige andere, die Solger einzeln aufführt. Die Vorträge des Petrus, die er laut Angabe des Papias aufzeichnete, sind uns in der grossen Einschaltung bei Lukas 9, 51 bis 18, 14 dem Hauptinhalte nach aufbewahrt. Auch sonst half er dem Lukas, als dieser zu dem offiziellen, stark judaistischen Evangelium des Apostels Matthäus etwa vom Jahr 63, dem dessen aramäisch abgefasste Logia des Herrn, d. h. die Bergpredigt vorangegangen, vor und nach der Zerstörung Jerusalems ein paulinisches Gegenstück verfasste. In dem, was hier gegenüber dem 2. Evangelium ausgelassen ist, gibt sich die Selbstkritik des Markus zu erkennen. Auch an der Apostelgeschichte half er bis zu Kapitel 12; seit der Ankunft des Petrus in Rom nahm ihn das Dolmetscheramt bei diesem zu sehr in Anspruch.

Und der Zweck des Ganzen? In dem Urevangelium ist die reine Lehre Jesu erhalten, zu der man nur zurückzukehren braucht, um den Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, zwischen Theologie und Naturwissenschaft schwinden zu sehen. Teilweise wird dies freilich mit eigentümlichen Mitteln bewiesen. Jesus taufte anfangs; später liess er die Notwendigkeit der Sündenvergebung zurücktreten, so dass die Taufe erst direkt vor Abfassung des Galaterbriefs (3, 27) festgesetzt wurde. „In Erinnerung, dass Jesus . . . . eine Sünde im Sinne Pauli nicht lehrte (II. Kor. 5, 21: Sünde nicht kannte), übertrug man schon wenige Jahrzehnte nach seinem Tode solche Sündlosigkeit seines Lehrsystems auf seine Person (Hebr. 7, 26; 4, 15; Joh. 8, 46), was dem Markusevangelium fremd ist.“ Auch lehrte

Jesus nicht ein Weltgericht (κρίμα), sondern eine „Scheidung (κρίσις) der im irdischen Leben noch untereinander befindlichen Gerechten und Ungerechten; die ersteren werden vor dem Menschensohn versammelt werden (Mark. 13, 27).“ Die Lehre vom Gericht wurde erst nach 60 von den Aposteln dogmatisiert laut ihrem Auftauchen Matth. 25, 31—46, Röm. 2, 6, Apk. 20, 13; Apollos hatte sie Hebr. 6, 2 den jüdischen Gemeinden Achajas, wo Paulus sie gepredigt haben mochte, für überflüssig erklärt, Paulus umgeht sie noch I. Kor. 4, wo er laut 4, 6 ausdrücklich auf den Vorwurf des Apollos eintritt, aber 11, 29; 32; 34 fügt er sie ein, weil er inzwischen von den Verhandlungen in Jerusalem gehört haben mochte. Die Trinitätslehre Matth. 28, 19 haben sogar einige Urapostel bezweifelt (28, 17 des Imperfekt). Jesum selbst nennt Markus nur Gottes Sohn; Messias, König, Menschensohn, d. h. Weltrichter zu sein lehnt Jesus bei Mark. erzürnt ab (8, 30 und 32; 8, 31 gilt als späterer Zusatz), und bei Johannes 18, 37 weist er es als eine irrige Meinung des Pilatus von sich (σύ . . . ἐγώ). Deshalb richtet Johannes gegen das Matthäusevangelium, das diese Tendenz vertritt, auch die Worte Apk. 22, 18 f., und sagt im Evangelium 6, 69 ausdrücklich (ἡμεῖς), dass erst die Apostel auf Anregung des Petrus sie aufgebracht haben. Paulus wagte Christum Gott gegen I. Kor. 11, 3; 15, 28 gleichzustellen erst in der Erregung, in der er den Römerbrief (9, 5) schrieb. Seit jener Zeit, in der überhaupt (um 58) „in Jerusalem stark in dogmatischen Feststellungen gearbeitet worden sein muss“, nannten sich die Jünger δοῦλοι Christi (Röm. 1, 1, II. Kor. 4, 5, dazu das Verbum δουλεύειν Matth. 6, 24) statt διάκονοι, wie noch I. Kor. 3, 5.

Wenn den geehrten Lesern seit längerer Zeit bereits die Geduld ausgegangen ist, so bitte ich sehr um Verzeihung. Einmal hielt ich mich für verpflichtet, gerade von einem Buche, dessen Lektüre für die meisten eine Zumutung sein würde, einen um so genauern Bericht zu geben. Sodann aber erscheint mir dasselbe als Symptom gar nicht uninteressant. Trotz seiner Citate aus den neutestamentlichen Theologien von Weiss, Immer, van Oosterzee, aus Pfleiderer's Urchristentum, Hausrath's neutestamentlicher Zeitgeschichte, Bleek-Mangold's Einleitung, Renan's Antichrist, Jakobsen's Johannesevangelium, Hilgenfeld's novum testamentum extra canonem receptum und seiner Kenntnis noch andrer theologischer Literatur glaube ich in dem Verfasser einen Nichttheologen vor mir zu haben. Um so freudiger ist das Interesse zu begrüssen, das ihn zu so eingehender Beschäftigung mit dem Neuen Testament geführt hat. Die Genauigkeit und der Scharfsinn, mit dem er es gelesen, wird gewiss selbst dem vollständig damit Vertrauten manchmal Staunen einflössen. Freilich zeigt sich nun um so mehr, wie sehr man trotzdem irregehen kann, und wie unerlässlich es ist, den ganzen Prozess der kritischen Arbeit erst von neuem durchzumachen, ehe man sich eine Gesamtanschauung bildet. Wesentlich der naive Glaube an die Aechtheit der neutestamentlichen Schriften, von denen nur I. Tim.,

II. Petr. und die Ueberarbeitung des 4. Evangeliums samt dem 1. Johannesbrief als nachapostolisch und Matth. 1 f. sowie Luk. 1, 5 bis 2, 52 nebst kleineren Einschiebseln als erst bei Fixierung des Kanons um 150 hinzugefügt gelten, hat den Verfasser in die Bahn gedrängt, auf der die richtigen Beobachtungen über den Streit der Richtungen im Urchristentum ins historisch wie psychologisch Unmögliche verzerrt werden müssen. Und wesentlich die Unkenntnis dessen, was über die Entstehung der Evangelien, die Reihenfolge der neutestamentlichen Briefe, den Charakter des Paulus u. s. w. trotz alles Streites der Meinungen feststeht, hat es dem Verfasser ermöglicht, eine so bodenlose Konstruktion aufzuführen. Auch die Wundergeschichten hätte er vielleicht nicht sämtlich mit Ausnahme der Verklärung, der Vorhersage bezüglich des Saales für das Passamahl, der Sonnenfinsternis und des Zerreissens des Tempelvorhangs bei Jesu Tod unbeanstandet in seinem Urevangelium belassen, wenn er ihre kritische Betrachtung gekannt hätte. Aber der Kerngedanke ist trotzdem ein gesunder. Den eigentlichen Mittelpunkt der Lehre Jesu, die Religiosität der Gesinnung, hat der Verfasser nicht sehr urgiert, weil es ihm wesentlich um das in ihr zu tun ist, was den Gegensatz zu den spätern Dogmen über seine Person bildet. Hierüber aber braucht man neben vielem andern nur die Einsicht herauszuheben, dass Act. 10, 38 den ursprünglichen Standpunkt der Apostel bietet, eine Stelle, von der so viele Theologen nichts wissen — wer wird auch den Schlüssel zum Leben Jesu in der Apostelgeschichte suchen? Solger's Buch zeigt von neuem, wie unwiderstehlich der Eindruck des schlichten Evangeliums Jesu auf ein religiös interessirtes Gemüt ist und welcher hochgradigen Abneigung neben ihm die christliche Dogmenbildung ausgesetzt ist, wo sie nicht als ein geschichtlich notwendiger und für seine Zeit zutreffender, aber für eine fortgeschrittenere Einsicht unverbindlicher Ausdruck wahren religiösen Glaubens verstanden wird und mangels theologischer Durchbildung nicht verstanden werden kann.

Bezüglich des *Jakobusbriefes* gehen die Meinungen bekanntlich weiter auseinander als bei vielen andern neutestamentlichen Schriften. 5. Die chronologischen Ansätze differiren um etwa 140 Jahre; und das will innerhalb des Urchristentums etwas sagen. Ich kann nun aber kein Heil darin erblicken, wenn sich *Feine* mit seiner Göttinger Habilitationsschrift [1] in die Mitte stellt und zwar nachpaulinische Abfassung, aber doch Echtheit des Briefs, d. h. Abfassung durch den Bruder Jesu behauptet. Bei einem Manne, der ein Schüler von Lipsius gewesen ist, in seinen verdienstlichen Aufsätzen in Lipsius' Jahrbüchern für protestantische Theologie 1885—1888 Lipsius' Forschungen verwertet hat und noch jetzt Kollegienhefte von Lipsius neben gedruckten Büchern zitiert, und der trotzdem jetzt

[1] *Paul Feine*, der Jakobusbrief nach Lehranschauungen und Entstehungsverhältnissen untersucht. Eisenach, Wilckens 1893. 153 S. 3 Mark.

zur Annahme der Aechtheit der Apokalypse, des Johannesevangeliums, des 1. Petrusbriefs sowie der Geschichtlichkeit der Petrusreden in der Apostelgeschichte, des Aposteldekrets und einer ganzen Anzahl von Wundererzählungen und andern sonst für jüngere Weiterbildung geltenden Stücken im Lukasevangelium gelangt ist und gerade bezüglich des letzteren Punktes als Grund für seinen Verzicht auf Auseinandersetzung mit Holtzmann die Verschiedenheit des theologischen Standpunkts nennt (S. 77), ist es gewiss um so mehr anzuerkennen, dass er im Jakobusbrief einerseits Mangel an spekulativer Durchbildung und Abweichungen der Lehrfassung von Paulus, andererseits Bekanntschaft mit dessen Lehre zugesteht. Allein nicht ohne Grund wird diese Position von den Verteidigern der Aechtheit des Briefes immer mehr verlassen.

Der Bruder Jesu betrachtete, wie auch Feine feststellt, das ganze mosaische Gesetz für jeden Judenchristen als fortdauernd verbindlich; der Brief kennt als Inhalt des Gesetzes nur die Moralgebote. Das Ceremonialgesetz, sagt Feine, sei deshalb nicht erwähnt, weil die Leser es in jüdischer Umgebung ganz selbstverständlich befolgten. War diese Befolgung wirklich so einfach, dass der Verfasser nie auch nur im Vorbeigehen eine Mahnung dazu anzubringen brauchte, während die sittlichen Leistungen der Leser doch sonst so tief stehen, und dass er 1, 27 als reine und unbefleckte θρησκεία ohne weitern Zusatz die Fürsorge für Wittwen und Waisen und die Unbeflecktheit von der Welt bezeichnen konnte?

Sodann hat der Bruder Jesu den Kampf mit Paulus über die Rechtfertigungsfrage selbst durchgemacht; der Brief trifft aber mit seiner Polemik gar nicht des Paulus wirkliche Meinung. Feine erklärt S. 99 f. und 121 f., Jakobus habe dies sehr wohl gewusst und des Paulus Ansicht hinreichend gekannt, aber gar nicht sie, sondern ein Missverständnis derselben bekämpfen wollen. Dem bekannten Einwand, dass Jakobus dann die richtige Meinung des Paulus hätte herausstellen müssen, begegnet Feine mit der Bemerkung, Bekanntschaft mit dieser sei für palästinische Leser nicht nötig und dem Jakobus wahrscheinlich nicht einmal erwünscht gewesen. Allein er verdirbt sich diese Position nun gerade durch das Wichtigste, das er zur Lösung anderer Schwierigkeiten aufstellt.

Nach der Wirksamkeit des Paulus ist es bekanntlich ganz unmöglich, in der Diaspora ungemischt judenchristliche Gemeinden aufzutreiben, an die der Brief laut Adresse doch gerichtet sein soll. Mit Recht findet nun Feine, dass er auf ganz konkrete Verhältnisse Bezug nimmt, die nur in einem örtlich beschränkten Kreis diesen Charakter getragen haben können. Er hält den Brief daher für die Niederschrift einer Predigt, die Jakobus seiner Gemeinde in Jerusalem gehalten, und erklärt daraus auch den Mangel an gutem Zusammenhang. Auf Blom durfte er sich übrigens nicht ohne den Zusatz berufen, dass dieser Galiläa als Adresse des Briefs bevorzugt. Bei Feine aber schickt Jakobus seine für jerusalemische Verhält-

nisse bestimmte Homilie nachträglich auch in die Diaspora an Gemeinden, für die sie um so weniger passt, als dort sich nach Feine auch Pauliner befanden und diese die Polemik bezüglich der Rechtfertigung unfehlbar als eine gegen Paulus selbst gerichtete empfinden mussten. Heutzutage mag bei einem Prediger, der sich gern gedruckt sieht, eine solche Unbesonnenheit ja vorkommen; aber einem so zielbewussten Manne, wie Jakobus gerade nach Feine war, erweist man schwerlich viel Ehre, wenn man ihm ähnliches zutraut. Auch die Mahnung zum Festhalten am Ceremonialgesetz wäre in einer Ausgabe für die Diaspora noch viel dringender nötig als oben schon hervorgehoben ist.

Eine merkwürdige Eigenheit der Feine'schen Position ist nun aber noch die, dass Jakobus nur die Lehre, nicht die Briefe des Paulus gekannt haben soll. Ein Beweis hiefür lässt sich natürlich gar nicht führen; man kann nur den Gegenbeweis zu entkräften suchen. Hierbei tritt nun aber deutlich das Interesse heraus, das Feine an seiner These hat: bei literarischer Abhängigkeit würde der Charakter des Jakobus als einer durchaus selbständigen und kraftvollen Persönlichkeit zu Schaden kommen. Und dieser gilt ihm doch als Hauptgrund für die Aechtheit des Briefs; denn er behauptet S. 67 alles Ernstes: wäre der Verfasser nicht Jakobus, so müsste uns eine so hervorragende anderweite Persönlichkeit bei unserm Wissen über das erste und den Beginn des zweiten Jahrhunderts jedenfalls bekannt sein.

Feine's besonders gegen H. Holtzmann gerichtete Ausführungen haben bereits eine Entgegnung von *Michael Zimmer* [1]) hervorgerufen, die *Holtzmann* für den zutreffenden Ausdruck seiner Meinung erklärt. *Feine* hat sich in der Tat nicht mit Liebe in die Auffassung seiner Gegner versenkt, sondern sich den Beweis ziemlich leicht gemacht, indem er gegenüber Anklängen der Wortfassung meist nur auf die Verschiedenheit des Gedankens hinweist, während er doch Seite 109 und 119 f. v. Soden's und Holtzmann's Meinung selbst dahin feststellt, dass dem Jakobus „paulinische Ausdrücke und Wendungen auch aus der Erinnerung in die Feder“ geflossen seien. Schon dieses „auch“ hätte es wirklich sehr nahe gelegt, 2 Klassen von Stellen in Bezug auf den Grad ihrer Beweiskraft zu unterscheiden und bei der zweiten dann Übereinstimmung im Gedanken nicht als unerlässlich zu fordern.

Bereitwillig ist zuzugeben, dass der literarische Beweis mit grosser Vorsicht geführt sein will, und man wird sich durch Feine gern von neuem dazu mahnen lassen. Aber z. B. 4, 1 ist laut 3, 16 u. 18 doch deutlich gemeint: „woher kommen Kriege und Schlachten *in eurer Mitte?*“ und dazu hätte einzig die Fortsetzung gepasst: „von euern Lüsten, die *gegen den Nächsten* streiten.“ Von

[1]) *Michael Zimmer*, Das schriftstellerische Verhältnis des Jakobusbriefes zur paulinischen Literatur. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 2. Band des Jahres 1893, S. 481—503.

μέλη durfte in diesem Zusammenhange nur dann die Rede sein, wenn es hiess: „die in euern Gliedern *ihren Sitz haben*.“ Schon dies wäre ein paulinischer Gedanke; aber die Entlehnung aus Röm. 7, 23 wäre noch nicht unzweifelhaft. Was aber auch nach Feine dasteht, „dass die Lüste gegen einauder sich in den Gliedern festgesetzt haben und jede dieser Lüste auf Eroberung ausgeht“, das handelt von einem *Kampf innerhalb des einzelnen Menschen*, und es zeugt nicht von Eindringen in den Gedanken, wenn Feine einfach fortfährt: „diese Lüste sind die Ursachen der Zwistigkeiten und Kämpfe *unter den Lesern*.“ Sodann muss, da Feine es sich zum Verdienst anrechnet, die von andern angeführten Stellen einzeln verfolgt zu habeu, notirt werden, dass er die mit Röm. 4, 3 stimmende, von LXX wie vom Urtexte abweichende Einführung des Zitates aus Gen. 15, 6 mit δέ statt καί bei Jakobus 2, 23 unerwähnt gelassen hat, während er einen gleichen Umstand bezüglich der Verwandtschaft zwischen Jak. 4, 6 und I. Petr. 5, 5 S. 125 sehr wohl zur Geltung bringt.

Doch statt weiterer Einzelheiten betone ich lieber, dass die Leugnung der Bekanntschaft mit den paulinischen Briefen schon deshalb aussichtslos ist, weil „Jakobus“ den Hebräerbrief benutzt hat. Es ist vielleicht erlaubt, wieder einmal an das Wort de Wette's zu erinnern: „es lege ein jeder die Hand auf's Herz uud frage sich, ob, wenn ihm das, was aus dieser Berücksichtigung erschlossen werden kann, bequem wäre, er die Anerkennung verweigern würde.“ Feine sagt zur abschliessenden Abweisung desselben S. 125: „es müsste begreiflich uud wahrscheinlich gemacht werden, warum aus der Zahl der Glaubensbeispiele Hebr. 11 gerade diese beiden ausgewählt worden seien.“ Gewiss. Das ist aber auch wirklich nicht so schwer. Abraham bildet das Hauptbeispiel, das auch Paulus, und als einziges, hat. Bezüglich desjenigen der Rahab aber hätte *M. Zimmer* S. 500 noch das Pünktchen über das i setzen können, wenn er die Herleitung ihrer Rechtfertigung aus Werken nicht blos als besonders schlagend beweisbar, sondern zugleich als vom Hebräerbrief direkt herausgefordert bezeichnet hätte. Seinem Zwecke entsprechend durfte dieser 11, 31 nur sagen: πίστει Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐ συναπώλετο τοῖς ἀπειθήσασιν. Einer Begründung bedurfte dies gar nicht; denn es steht ausdrücklich im Alten Testament (Jos. 2, 11). Allein durch das Wohlgefallen an dem Inhalte der Erzählung, vielleicht auch durch den Wunsch, diesem letzten Satze in der Reihe nicht weniger rhetorische Fülle zu geben als den vorhergehenden, liess er sich verleiten, noch etwas hinzuzufügen, was nun freilich gerade ein *Werk* der Rahab ist und das πίστει aufhebt. In keinem andern seiner Beispiele lässt sich der Hebräerbrief wie hier aus seinen eignen Worten widerlegen. Auch bei I. Makb. 2, 52 brauchte M. Zimmer nicht dabei steheu zu bleiben, die Kombiuation von Gen. 15 und 22 ruhe bei Jakobus wahrscheinlicher auf dem Hebräerbrief, sondern er konnte sagen, dass I. Makb. als Grundlage nie

hätte bezeichnet werden dürfen. Ἀβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστὸς καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην; dies handelt ja gar nicht von Glauben, sondern von Treue, enthält also gar nicht das Problem des Jakobusbriefs, ob Rechtfertigung auf blossen Glauben hin möglich sei. Und die Lösung macht sich dieser ebenfalls nicht so leicht wie das Makkabäerbuch, das beide Stellen der Genesis einfach confundiert, sondern er hält sie zeitlich mit Sorgfalt auseinander und begeht sogar die Kühnheit, die ihm gewiss nicht leicht gefallen ist, zu behaupten, die Aussage in Gen. 15 von der Rechtfertigung auf Glauben hin sei gar nicht ernst, sondern nur als Weissagung zu nehmen. Einen äussern Anlass, bei Gen. 15 an Gen. 22 zu denken, kann die Makkabäerstelle ja gegeben haben, aber keinesfalls den Anstoss zur Behandlung des Problems des Jakobusbriefs und zu der hier befolgten Lösung.

Die ansprechendste Partie des Buches bildet somit der biblisch-theologische Abschnitt. Er zeigt mehrere erfreuliche Punkte der Übereinstimmung zwischen Forschern verschiedener Richtung. Leider muss aber hiervon neben anderem die Frage über Glauben und Werke gänzlich ausgenommen werden, in der doch nach so zahllosen Erörterungen endlich etwas Abklärung erhofft werden dürfte. Abrahams Glaube „hat die Wirkung hervorgebracht, die auch der christliche Glaube bewirken soll, die Errettung“ (S. 42). Warum mag dann wohl Jakobus 2. 21 geschrieben haben: „wurde Abraham nicht aus *Werken* gerechtfertigt?“ Und wie kann man ihm die Gedankenlosigkeit zutrauen, hieraus sei ersichtlich, dass neben den Werken der *Glaube* zur Rechtfertigung mitgewirkt habe, und dabei noch obendrein diese S. 45 ausdrücklich anerkannte Koordination beider dahin verkehren, dass die Werke aus dem Glauben hervorgehen? Ersichtlich ist aus 2, 21 ja nichts, als dass Abrahams *Werk* die Rechtfertigung bewirkte; bezüglich des Glaubens ist genau genommen nur dies ersichtlich, dass er es *nicht* war, der sie bewirkt hat, und wenn er doch συνήργει, so kann dies aus der Rechtfertigung durch *Werke* Ersichtliche einzig darin bestehen, dass der Glaube *nur mit* den Werken an der Rechtfertigung wirkte, nicht die *eigentliche* Ursache der lezteren war. Dieses von den Griechen meist nicht gesetzte „nur“, das jeder Exeget des Neuen Testaments an zahlreichen Stellen einschaltet (man vergleiche nur Röm. 3, 28; 14, 2; Matth. 5, 46 neben 5, 47), hat also Jakobus unbedingt gedacht, wenn er nicht etwas direkt Zweckwidriges gesagt haben soll. Feine sieht richtig, dass im zweitnächsten Satze eingeschaltet werden muss: du siehst, dass die Schriftstelle Gen. 15, 6 *erst* erfüllt wurde; das ganz gleiche „erst“ in dem dazwischen stehenden Satze: du siehst, dass aus den Werken der Glaube *erst* vollendet (d. h. nämlich: vervollständigt, ergänzt) wurde, lehnt er ab, weil der Glaube vielmehr zum Tun der Werke antreibe (als ob dies nicht eben bestritten wäre), und das „nur“ im ersten Sätzchen hat er bei *Weiffen-*

bach [1]) nicht einmal beachtet. Freilich meines Wissens auch seine sämtlichen Vorgänger nicht.

Bereits hatte ich fortgefahren: „wann wird man damit beginnen?“ Da fand ich die Erklärung, wenn auch ohne Erwähnung Weiffenbach's, mit aller Schärfe gegen Feine urgiert von *Ernst Kühl* [2]) in Marburg, einem früher sich sehr eng an seinen Lehrer anschliessenden Schüler von B. Weiss, der bekanntlich den Jakobusbrief ohne jede Beziehung auf Paulus geschrieben sein lässt. Kühl setzt den Brief immer noch in die frühste apostolische Zeit, schreibt ihm aber doch Bekämpfung der ihm mündlich bekannt gewordenen paulinischen Lehre zu und behauptet meines Erachtens sogar zu weitgehend, Jakobus lehre Rechtfertigung aus Werken *allein* und habe den Paulus nicht einmal missverstanden. Weiffenbach, um auf diesen zurückzukommen, irrt nur darin, dass er *ἔργοις* und *ἔργων* betont glaubt, während faktisch das *συν-* in *συνήργει*, sodann *ἐτελειώθη* und *ἐπληρώθη* den Ton haben. Im übrigen aber ist seine Auslegung unausweichlich. Dass der Glaube Werke *hat* und aus den Werken *aufgezeigt* werden kann (2, 14 u. 17 f.), entscheidet gegen sie deshalb nicht, weil es sich auch bei ihr rechtfertigt. Man muss nur im Auge behalten, dass es sich immer um Werke von Christen handelt und dass Jakobus den Glauben durchaus nicht gänzlich bei Seite setzen will. Man kann ihn in seinem Sinne vielleicht eine begleitende Stimmung oder Ueberzeugung nennen, und diese wird die Werke, wenn sie auch nicht aus ihr hervorgehen, doch stets soweit tingieren, dass sie sich aus ihnen aufzeigen lässt.

Neben diesem Hauptdifferenzpunkt übergehe ich die zahlreichen minder bedeutsamen und erwähne nur noch den beachtenswerten Hinweis auf die Wichtigkeit der Eschatologie für Jakobus. Dagegen kann ich mein Bedauern darüber nicht zurückhalten, dass Feine in einem doch so ausführlichen Buche auf manches so wenig eingeht und sich seine Beweise öfters gar zu leicht macht. Wie er für die Berührung mit dem Siraciden und der Weisheit Salomo's S. 142 die ausführlichste Stellensammlung bei Theile unerwähnt lässt, den er doch kennt, so hat er S. 27 nicht einmal beachtet, dass die Rücksichtnahme auf die häretische Gnosis, in deren Bezweiflung ich ihm übrigens beistimme, ausser von W. Brückner auch von Pfleiderer, und zwar mit Anführung einzelner Stellen, behauptet worden ist. Er stellt Brückner nur den Satz gegenüber, *er* vermöge davon im Jakobusbrief nichts zu entdecken. Und S. 149 begegnet er dem Hinweis auf die mangelhafte Graecität des Apokalyptikers, die das einwandfreie Griechisch des Jakobusbriefs für den Bruder Jesu unwahrscheinlich mache, durch den Satz: „aber derselbe Johannes . . . schrieb einige Decennien später nach meiner Ansicht auch das

[1]) *H. Wilhelm Weiffenbach*, exegetisch-theologische Studie über Jakobus 2, 14—26. Giessen 1871.

[2]) Rezension über Feine's Buch in den Theol. Studien und Kritiken 1894, 795—817.

Evangelium.“ Abschliessend kann ich nur sagen, dass ich die gehoffte Förderung unserer Erkenntnis über den Jakobusbrief bei Feine leider nicht gefunden habe, und auch nur stellenweise eine wirklich beachtenswerte Vertretung der der meinigen entgegengesetzten Auffassung.

Ueber das Buch des Neuen Testaments, dessen 7 Siegel, nachdem sie schon eröffnet schienen, sich neuerdings alle wieder als geschlossen erwiesen haben, liegt uns eine Arbeit von Lic. *Erbes* vor [1]), einem auf dem Gebiet der ältesten Kirchengeschichte bereits rühmlichst bekannten rheinischen Pfarrer aus Mangold's Schule. Was ihr von vorn herein das grösste Interesse sichert, ist der Umstand, dass sie im wichtigsten Ergebnis, der Deutung des 1. Thiers 13, 1—10 auf Caligula und seinen Befehl, seine Statue im Tempel zu Jerusalem aufzustellen, ganz unabhängig mit *Spitta* [2]) und *Oskar Holtzmann* (in Stade's Geschichte Israels) zusammengetroffen ist. Trotzdem kann ich hierin nur dies als Wahrheitskern anerkennen, dass die Erinnerung an die Zeiten des Caligula dem Verfasser teilweise die Feder geführt hat; die Abfassung des Stücks unter Caligula dagegen halte ich für völlig ausgeschlossen. Man braucht noch keinen entscheidenden Wert darauf zu legen, dass als Zahl seines Namens *Γάϊος Καῖσαρ* 13, 18 nicht 666, sondern nur 616 passt, während doch schon Irenäus „in allen alten und sorgfältigen Abschriften“ 666 fand; auch nicht darauf, dass Apelles, der Ratgeber des Caligula, oder der Magier Simon, den Erbes im Anschluss an Spitta bevorzugen möchte, für die Gestalt des zweiten Thiers oder Pseudopropheten 13, 11—17 total unwahrscheinlich sind; denn wenn wir für diese Gestalt, wie es doch angedeutet ist, eine einzelne Person nennen sollen, sind wir überhaupt völlig ratlos. Im Vergleich mit Spitta gibt sich der Verfasser insofern sogar eine bessere Position, als er die Zeit des Redaktors, der in 17, 8—11 ebenso wie durch seine Zusätze in Kap. 13 die Deutung auf Nero nachträglich hineingebracht haben soll, nicht so spät ansetzt, dass dieser die 7 römischen Kaiser 17, 10 mitten in der Reihe mit Nero bezw. Caligula oder Claudius zu zählen begonnen haben müsste. Auch gewinnt er in 13, 3 einen bessern Zusammenhang, indem er als Zusatz des Redaktors nicht, wie Spitta, nur die Worte betrachet: „und eins seiner Häupter wie zu Tode geschlachtet“, sondern auch noch die Fortsetzung: „und sein Todesschlag wurde geheilt.“ Dann bezieht sich nämlich die nachfolgende Bewunderung und Anbetung des 1. Tiers durch die ganze Erde darauf, dass der Satan ihm die Macht verliehen habe, und so schliesst sich die Wiederkehr dieses Gedankens in 13, 4 gut mit 13, 2 zusammen. Allein andrerseits beraubt sich Erbes hierdurch sowie durch die folgerichtige Streichung des Schlusssätzchens in 13, 12 gerade des wichtigsten Hin-

[1]) *Karl Erbes*, die Offenbarung Johannis kritisch untersucht. Gotha. Perthes 1891. 184 S. M. 3. 60.

[2]) *Friedrich Spitta*, die Offenbarung des Johannes, 1889.

weises auf Caligula, den Spitta gefunden, auf die Heilung seiner als tötlich erscheinenden Krankheit.

Was aber die Hauptsache ist: gerade bei der sehr scheinbaren Behauptung, das 1. Tier könne ausser einem einzelnen Kaiser nicht zugleich die Zusammenfassung einer ganzen Reihe von solchen sein, muss die Deutung auf Caligula scheitern. Dass der Parder, der Bär und der Löwe, aus deren charakteristischen Zügen die Gestalt des 1. Thiers 13, 2 zusammengesetzt wird, aus Daniel 7 stammen, leugnet niemand. Nun sind aber in der apokalyptischen Literatur die Tiere des Danielbuchs stets, und mit Recht, auf Weltreiche gedeutet worden. Warum hat nun in der neutestamentlichen Apokalypse das 1. Tier 7 Häupter? Spitta und Erbes sagen selbst: in Folge einer Zusammenziehung der 4 Reiche in eins, das römische, und die dadurch notwendig gewordene Summirung der Häupter der 4 Tiere bei Daniel, von denen das dritte 4 Häupter hat. Darnach nimmt also der Verfasser 7 römische Kaiser an. Dies passt zu 17, 10, wonach er unter dem sechsten oder, wenn man dessen Ersetzung durch einen Nachfolger als vaticinium ex eventu fassen will, unter dem siebenten lebt, keinesfalls aber zur Abfassung unter Caligula, der doch erst der dritte oder, wenn man wie Sueton, Josephus u. A. gegen Tacitus mit Cäsar zu zählen beginnt, immerhin erst der vierte war. Spitta entzieht sich dem nur durch die Behauptung, der Verfasser werde das Bild des Tiers mit 7 Häuptern und 10 Hörnern nicht selbst gemacht, sondern irgendwo vorgefunden haben. Aber nicht nur, dass dies unbelegt ist; es ist auch in sich gänzlich unwahrscheinlich. Wem soll denn die Monstrosität zugetraut werden, einen einzelnen Herrscher aus heiler Haut mit 7 Häuptern und 10 Hörnern zu denken und darzustellen, wenn sie für unsern Apokalyptiker zu monströs ist? Und woher hätte denn er oder jener Unbekannte die 10 Hörner? Aus Daniel, sagen übereinstimmend Spitta und Erbes. Und die 7 Häupter? Hier hat nun Erbes gesehen, dass an seinem eignen Rekurs auf die Summirung der Häupter aus Daniel eine Verbesserung anzubringen dringend nötig ist, und verweist deshalb, aber ebenfalls ohne Beleg, S. 12 f. darauf, dass man den 7 Geistern Gottes (Sach. 3, 9; 4, 2; 6; 10; Apk. 3, 1; 5, 6) 7 böse Geister gegenübergestellt und darnach zunächst (12, 3) den Satan, für den nach Analogie der lernäischen Schlange eine Mehrheit von Köpfen nahe lag, und erst in Konsequenz hiervon sein Abbild, das 1. Tier, mit 7 Häuptern ausgestattet haben werde. Merkwürdig nur, dass er dann auch noch die 10 Hörner aus Daniel erhielt, deren Verteilung auf und zwischen die 7 Häupter schon so viel Kopfzerbrechen verursacht hat, und dass die Zahl der 7 Häupter der aus Daniel summirten „entspricht“. Uebrigens hat das Lamm 5, 6 auf Grund der Siebenzahl der Geister Gottes zwar 7 Hörner erhalten, da ein Widder ohnehin Hörner hat, und nach Sach. 3, 9; 4, 10 sieben Augen, aber nicht 7 Häupter: und der Drache gilt doch als Gegenbild des Lammes. Um so wahr-

scheinlicher ist die längst aufgestellte Behauptung, dass nicht das 1. Tier seine Ausstattung vom Satan, sondern umgekehrt der Satan sie von dem 1. Tier erhalten haben werde.

Mit dem 13. Kapitel fasst Erbes auch das 12., sowie 14, 9^b—12 als Caligulaapokalypse zusammen. Und zwar ist sie ihm, wie alles in unserm Buche, von einem christlichen Verfasser. Das Kind in Kap. 12 ist also Jesus, die Flucht in die Wüste die Zerstreuung der Christen bei der Verfolgung, welcher Stephanus erlag, die Uebrigen vom Samen des Weibes die noch ungläubigen Juden, die die Gebote Gottes halten und im Alten Testament das Zeugnis, dass Jesus der Messias sei, besitzen. Ist diese letzte Auslegung von 12, 17 auch ebenso kühn wie die Eventualkonjektur αὐτοῦ statt Ἰησοῦ, wodurch θεοῦ wieder aufgenommen würde, so darf sie doch keineswegs rasch bei Seite geworfen werden, da über dieses Kapitel überhaupt noch nichts Haltbares gesagt worden ist. Auch die interessante Ausführung des Philologen Dieterich in seiner Schrift „Abraxas“, die ich übrigens nur aus einem Referat kenne, bringt nur eine Analogie, an die sich die Ausgestaltung angelehnt haben kann. Nach einem auf Münzen der spätern Kaiserzeit aus Kleinasien vielfach dargestellten Mythus verfolgt der Drache Python die von Zeus schwangere Leto, weil ihr Sohn laut Weissagung ihn töten soll. Hera bewirkt, dass Leto nur da gebären kann, wo die Sonne nicht scheint. Da nimmt sie Poseidon in Ortygia auf und bedeckt die Insel mit seinen Wellen. 4 Tage nach seiner Geburt tötet ihr Sohn Apollon den Python.

In der Hauptmasse des Buchs erblickt Erbes eine Schrift des Apostels Johannes vom Jahre 62. Auf diese Zeitbestimmung lässt er sich wesentlich durch das Zusammentreffen vieler schlimmer Ereignisse führen, wie sie bei den 5 ersten Siegeln Apk. 6, 1—11 beschrieben werden. Ein solcher Ausgangspunkt ist natürlich sehr unsicher, da dergleichen portenta und prodigia nie ganz fehlten und jeder apokalyptisch erregten Phantasie gerade die zu ihrer Zeit vorliegenden genügen, um das Ende der Welt als nahe zu weissagen. Ganz unwahrscheinlich ist bei Erbes noch die Behauptung, mit dem 6. Siegel, dessen Einführung 6, 12 eine ganz unbedeutende Abweichung zeigt, gehe der Verfasser mitten in der Reihe zur Beschreibung der Zukunft über.

Als den jüngsten Bestandteil betrachtet Erbes die Zusätze des Redaktors um 80, besonders 1, 1—3; 20; 7, 4—8; 13—17; 15, 5 bis 19, 4; 9, 9^b—20, 10; 21, 5—22, 2. Auch dessen Zeit bestimmt sich ihm neben der Annahme, dass der 7. Kaiser, unter dem der Verfasser schreibe, Titus sei, wesentlich durch das Zusammentreffen vieler schrecklicher Ereignisse, z. B. des Ausbruchs des Vesuvs von 79, das die Erwartung des Weltendes nahe legte. Sehr erfreut bin ich persönlich darüber, dass er, jedenfalls ohne Kenntnis meiner Ausführungen im „Handkommentar“ zu II. Thess. 2, 12, die Kombination der beiden vorhandenen Ansichten, Nero sei gestorben und:

er sei zu den Parthern entflohen, zu einer Wiederkehr des gestorbenen mit den Parthern den *Christen* zuschreibt, die ja in ihrer Auferstehungslehre die den Heiden fehlende Möglichkeit und in ihrem Groll gegen Nero einen dringenden Anlass zu einer solchen Vorstellung besassen. Um so befremdlicher aber ist es, dass diese Kombination erst dem Redaktor um 80 möglich gewesen sein soll, noch nicht einem kurz nach Nero's Ende schreibenden Verfasser (S. 18 u. 181). Erbes führt das Argument von Zahn und Weiss an, wodurch „die Spukgestalt des wiederkehrenden Nero“ möglichst gründlich aus der Bibel ferngehalten werden soll: an Wiederkehr des gestorbenen Nero könne nicht eher gedacht worden sein, als bis sein Fortleben angesichts der Grenzen der menschlichen Lebensdauer nicht mehr anzunehmen war. Will man hierauf überhaupt etwas geben, so darf man diesen Zeitpunkt nicht schon im Jahr 80 ansetzen, da Nero erst 37 geboren war. Gibt man aber mit Recht nichts darauf, dann ist jene Kombination schon direkt nach Nero's Ende möglich, ja kaum vermeidbar. Bereits wenige Tage nachher wurden beide Versionen mit gleicher Bestimmtheit kolportiert; eine Entscheidung war für Uneingeweihte unmöglich; um so näher lag es, beide für wahr zu halten, wenn die Idee der Auferstehung ihre Vereinigung ermöglichte und noch obendrein die Meinung hinzukam, der Satan werde die Rückkehr seines Werkzeugs aus dem Totenreich beschleunigen.

Im übrigen enthält die Schrift von Erbes noch eine Fülle von beachtenswerten Auffassungen, auf die ich hier nicht weiter eingehen darf. Im Vergleich zu ihren Vorgängerinnen ist sie sehr sparsam mit Ausscheidung kleiner Versteile. Dies rührt wesentlich daher, dass sie bei Annahme christlicher Abfassung nicht nötig hat, jedes vorkommende *ἀρνίον* für eine Einschaltung zu erklären. Freilich ist die Erwähnung des *ἀρνίον* mehrfach so störend, dass ihre Ausscheidung zu dem sichersten gehört, was die bisherige Forschung zu Tage gefördert hat, z. B. 6, 16; 22, 3 f., weil hier trotz der Rückbeziehung auf Gott *und* das Lamm *αὐτοῦ*, nicht *αὐτῶν* folgt. Ebenso kennzeichnet der Singular *βασιλεύσει* als einen Zusatz die Worte in 11, 15: *καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*. 13, 8 (auch 21, 27) ist in einer überladenen Konstruktion vom Buch des Lebens des Lammes die Rede, während 17, 8 dieselbe Konstruktion ohne den Zusatz „des Lammes“ zeigt. Daraus folgt nun freilich nicht, dass die Grundschrift jüdisch gewesen sein müsse; auch in eine christliche Grundschrift kann ein Freund der Vorstellung vom Lamm diese eingetragen haben. Aehnlich steht es mit ursprünglich hebräischer bezw. aramäischer Abfassung des Buchs oder seiner ältern Gestalt. Sie ist nicht unwahrscheinlich, weniger wegen einzelner Uebersetzungsfehler, die man aufzuzeigen versucht hat, als wegen des unmotivirten Wechsels der Tempora, der selbst bei noch so geringer Bildung für einen griechisch schreibenden Verfasser kaum annehmbar ist. Daraus folgt nun aber eben wiederum nicht, dass der Ver-

fasser Jude, nicht Christ war. Übrigens hat man auch versucht, den Tempuswechsel durch das Eingreifen fremder Hände zu erklären. Es wäre erwünscht, wenn die Sache einmal im Zusammenhange untersucht würde.

Im übrigen darf von den Ergebnissen der bisherigen Forschungen als das Gesichertste die Abtrennung einzelner Verse gelten, die den Zusammenhang unterbrechen wie 16, 15; 14, 13 (mit 14, 12?): 12, 11; 1, 7 f., oder Späteres voransnehmen wie 14, 8; 16, 19ᶜ; 21, 2 (bis 4?), oder Erläuterungen beifügen wie 19, 8ᵇ; 19, 10 Ende, 21, 17 Ende und besonders 19, 13ᵇ nebst dem Mittelsatz von 19, 11. Ja, vielleicht muss auch der Schluss von 19, 12, mit dem beide in Widerspruch stehen, wegen 19, 16 als selbst erst eingeschaltet betrachtet werden — oder umgekehrt. Es ist nun gewiss von hohem Werte, zu wissen, dass der Logosbegriff bei der Kritik der Apokalypse künftig keine Rolle mehr zu spielen braucht. Aber für die Erforschung der Quellen des Buchs hilft die Abtrennung solcher einzelner Verse nichts. Sie brauchen ja gar nicht von einem der „Verfasser“ herzurühren, sondern können ebenso gut Randbemerkungen eines wesentlich spätern Lesers sein (z. B. 19, 13ᵇ als Auflösung des in 19, 12 liegenden Räthsels), die dann der nächste Abschreiber, immer noch lange vor Entstehung der uns erhaltenen ältesten Codices, dem Texte in der Meinung einverleibte, sein Vorgänger habe sie beim Abschreiben zunächst übersehen und dann am Rande nachgetragen.

Was die Ermittelung der Quellenschriften anlangt, so scheint sich wenigstens soviel herauszustellen, dass die erste Frage nicht die sein darf, ob der Inhalt christlich oder jüdisch ist. Am allerunrichtigsten war hier der Grundsatz von Vischer, dessen Verdienst als Bahnbrecher [1]) in der ganzen Frage dadurch übrigens nicht im mindesten geschmälert wird, nichts in der Apokalypse sei für christlich zu halten, was ein Jude geschrieben haben könne. Wenn ein Jude Christ wird, streift er damit noch nicht seine sämtlichen ihm im Blute liegenden Vorstellungen ab wie ein Gewand. Freilich kann ich nun ebenso wenig eine Tat darin erblicken, wenn man alle Teile der Apokalypse mit Mühe und Not einem Christen vindiciert. Die Frage nach der Religion des Verfassers lässt sich weit weniger leicht beantworten als die andere, ob ein Stück den Zusammenhang unterbricht und andern Stücken widerspricht. Hierauf also dürfte in erster Linie die Aufmerksamkeit zu richten sein.

Eine neue Gefahr besteht hierbei aber darin, dass man vielfach auf Herausstellung längerer zusammenhängender Quellenschriften ausgeht, in denen man dann alles, was nicht für einen Redaktor passt, wohl oder übel unterbringen zu müssen glaubt. Und einem

[1]) *Eberhard Vischer*, die Offenbarung Johannis 1886 = Texte und Untersuchungen von v. Gebhardt und Harnack II 3.

kaum geringern Zwange unterliegt die konsequente Ueberarbeitungs-Hypothese, nach der nicht nur die Grundschrift von vorn herein Eine war, sondern auch alle späteren Zutaten irgend einem der nacheinander Hand anlegenden Ueberarbeiter und seiner Tendenz zugeschrieben werden müssen. Es mehren sich in neuster Zeit die Stimmen zu Gunsten der Auffassung von *Weizsäcker* [1], die durch den Namen Kompilationshypothese nicht deutlich genug bezeichnet wird. Kompiliert wurden vom Redaktor auch zusammenhängende Quellenschriften, z. B. bei Spitta. Nach Weizsäcker lagen dem Kompilator nur Flugblätter vor, so dass seine Ansicht mehr Aehnlichkeit mit der auf alttestamentlichem Gebiete so genannten Fragmentenhypothese bekommt. Als ein solches Flugblatt könnte 10, 1 bis 11, 13 entstanden sein, um die Hoffnung auf glücklichen Ausgang des jüdischen Kriegs zu Ende der siebziger Jahre bei Christen oder Juden zu beleben, oder Kap. 18 mit seiner Mahnung zum Entweichen aus Rom, oder Kap. 13, wovon ich, wie ich in der 2. Auflage des „Handkommentars“ zu II. Thess. 2, 12 am Ende näher ausgeführt, Kap. 17 zu trennen wenigstens keine Notwendigkeit sehe; die Kap. 18 mit Kap. 17 verknüpfenden Ausdrücke lassen sich dagegen wohl aus Eintragung in 18 erklären, und die Betrachtungsweise über den Untergang Roms ist in beiden Stücken verschieden.

Bei aller Arbeit des Scheidens wird man sich aber schliesslich zu erinnern haben, dass man ein apokalyptisches Buch vor sich hat, in dem man die Darstellung nicht überall so geordnet verlangen darf wie in einem andern. Es ist gewiss charakteristisch, dass trotz alles auf die Apokalypse gerichteten Scharfsinns doch Widersprüche wie zwischen 1, 10 und 1, 15 oder zwischen 13, 2 und 13, 5, oder lästige Wiederholungen wie in 2, 3 aus 2, 2, in 4, 8 aus 4, 6, in 6, 8 aus 6, 4 u. 6, in 12, 9 aus 12, 4, oder das Fehlen des Objekts *τὸ βιβλίον* in 5, 7, wenn ich mich recht erinnere, noch keinem Kritiker Veranlassung geboten haben, hier mit seinen Scheidungen einzusetzen. Darin liegt doch wohl das Zugeständnis, dass diese — und dann auch ähnliche andre — Dinge nicht unbedingt zu beanstanden sind.

Im Anschluss an die im Vorstehenden besprochenen, ganz dem Neuen Testament gewidmeten Werke darf ich nun vielleicht noch einige kurz zur Sprache bringen, die sich mit demselben nur teilweise beschäftigen. Es gehört hierher zuerst ein ganz vorzügliches *Lehrbuch der Kirchengeschichte für höhere Lehranstalten* [2], also ein Buch von einer Gattung, an der meines Wissens kein Überfluss ist. Der Grundsatz, dass ein Lehrbuch kein Gerippe sein soll, ist vortrefflich durchgeführt. Soweit die unerlässliche Gedrängtheit es gestattet, liest sich das Buch sehr angenehm, und wenn es auch ge-

[1] *Karl Weizsäcker*, das apostolische Zeitalter 1886, 371—376 und 504 bis 531, in der 2. Auflage von 1892 S. 357—364 und 486—512.

[2] *Friedrich Lohmann*, Lehrbuch der Kirchengeschichte für höhere Lehranstalten. 3. umgearbeitete und vermehrte Auflage, besorgt von *Oskar Netoliczka*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1893. 170 S. 2 Mark.

bildeten Nichttheologen, die sich über die Kirchengeschichte unterrichten möchten, naturgemäss oft zu wenig bietet, so wird doch andrerseits mancher gerade gern zu einem Abriss greifen, der ihm auf 170 Seiten das Wichtigste in zuverlässiger Weise vermittelt; und neben seinem nächsten Zwecke kann ich das Buch auch für solche Bedürfnisse nur aufs beste empfehlen. Vor allem ist es der Geist der Darstellung, der die Lektüre zur Freude macht. Innerhalb der Periode des Urchristentums, die mich hier in erster Linie interessiert, wird mit feinem Takt die wahrhaft geschichtliche Auffassung angedeutet, ohne gegen die etwa abweichenden biblischen Angaben zu polemisieren. Neben den äussern Tatsachen tritt das religiöse Leben und die kulturgeschichtliche Seite am Christentum in das gebührende Licht, und in der Geschichte der Neuzeit ist es besonders wohltuend, zu sehen, welche Bedeutung hier einmal der Philosophie und den Ideen unserer Klassiker innerhalb der Entwicklung des Christentums zuerkannt wird.

Die traurige Erinnerung an das viel zu frühe Hinscheiden des grossen holländischen Gelehrten *Abraham Kuenen* wird wieder wach, wenn man das pietätvolle Andenken betrachtet, das Budde ihm gestiftet hat.[1]) Zwei seiner Hauptwerke sind deutsch erschienen: Volksreligion und Weltreligion 1883, und die leider erst noch zu vollendende Einleitung in das Alte Testament seit 1886. Vom grössten Wert sind aber daneben seine in Zeitschriften und Sammelwerken verstreuten Abhandlungen, und die deutsche Theologie ist dem Uebersetzer zum grössten Danke verpflichtet, dass er ihr diejenigen von ihnen, deren Resultate noch nicht in Kuenen's selbständige Werke verarbeitet sind, in so handlicher Gestalt zugänglich gemacht hat. Um ihre Bedeutung zu illustrieren, brauche ich nur die eine hervorzuheben, welche nicht das Alte, sondern das Neue Testament berührt. Es ist eine Kritik der „Verisimilia" von Pierson und Naber, worin diese zu beweisen suchten, dass die Briefe an die Thessalonicher, Galater, Korinther und Römer von einem bischöflich anmassenden und ziemlich beschränkten Redaktor aus jüdischen Fragmenten zusammengewoben seien. Um solche Fragmente begreiflich zu machen, konstruierten sie unter Hinweis auf Josephus und Strabo ein freisinniges, philosophisches Judentum, das seine Anhänger Pneumatiker und Heilige nannte und sich vom mosaischen Gesetz losgemacht hatte. Abgesehen von einer kurzen Bemerkung van Manen's in den Jahrbüchern für protestantische Theologie 1887, 428—430 ist nun Kuenen's Aufsatz der einzige mir bekannte Ort, wo diese Grundlage des Gebäudes geprüft (und als nichtig nachgewiesen) wird.

Noch viel früher als Kuenen, schon im 48. Lebensjahre, ist in England einer der hervorragendsten alttestamentlichen Forscher, *William Robertson Smith*, abgerufen worden. Der Bitte, über die

[1]) *Abraham Kuenen*, gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft, übersetzt von K. Budde. Mit Bildnis und Schriftenverzeichnis. Freiburg i. B. und Leipzig, Mohr 1894. 511 S. 12 M.

erst nach seinem Tode vollendete Uebersetzung der 2. Auflage seines Hauptwerkes [1]) ein Wort zu sagen, willfahre ich um so lieber, je genauer ich mich erinnere, welche Aufregung es unter meinen damaligen Zuhörern aus Schottland hervorrief, als der Verfasser wegen einiger Aufsätze kritischer Richtung im Jahre 1880 von der Generalversammlung der schottischen Freikirche seines Lehramts an ihrer theologischen Lehranstalt zu Aberdeen entsetzt wurde, und mit welcher Genugtuung sie mir die Vorträge brachten, die er daraufhin mit ungeahntem Erfolge vor einem weitern Publikum in Glasgow und Edinburg gehalten hatte und die eben die 1. Auflage des vorliegenden Werks bildeten. Diese Entstehung ist nun zugleich ein wesentliches Moment zu ihrer Empfehlung. Der Theolog bemerkt sofort die erschöpfende Gelehrsamkeit, die den Vorträgen zu Grunde liegt; verständlich aber sind sie für alle Gebildeten und deshalb zur Einführung derselben in die Probleme und die Errungenschaften der alttestamentlichen Wissenschaft ganz besonders geeignet. Die Darstellung ist ausserordentlich lichtvoll und fesselnd. Der Verfasser ist ein überzeugter Anhänger der gewöhnlich nach Graf und Wellhausen benannten Auffassung des Alten Testaments, und der Uebersetzer, der sich ebenfalls zu derselben bekennt, hat seine höchst dankenswerte Arbeit noch durch manche wertvolle sachliche Ergänzung gekrönt. Im Unterschied von andern Werken über denselben Gegenstand beginnt das Buch gewissermaassen von hinten. Es setzt bei der kirchlichen Betrachtung des Alten Testaments ein, schreitet rückwärts weiter zur Tätigkeit der Rabbinen an demselben, zur Septuaginta mit ihren bezeichnenden Abweichungen vom hebräischen Text, und zur Sammlung des Kanons, und behandelt so in dieser 1. Hälfte eine Anzahl der interessantesten Dinge, die in andern Werken leicht etwas zurücktreten.

Wenn auch ohne Auftrag, mag ich es mir doch nicht versagen, auch noch die dritte gleichzeitig erschienene Erneuerung des Werks eines verstorbenen alttestamentlichen Theologen wenigstens zu nennen. Es ist die 2. Auflage der *alttestamentlichen Theologie* von *August Kayser.* Schon die erste Auflage erschien als opus postumum; die 2. ist unter der Hand von *Marti*[2]) ein neues Buch geworden. Doch eine Arbeit von Marti bedarf für die Leser dieser Zeitschrift keiner Empfehlung.[3])

---

[1]) *W. Robertson Smith,* das Alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung. Nach der 2. Ausgabe des Originalwerkes The Old Testament in the Jewish Church deutsch von J. W. Rothstein. Freiburg i. B. und Leipzig, Mohr 1894. 448 S. 10 M.

[2]) *August Kayser's* Theologie des alten Testaments. 2. Anflage, nen bearbeitet von *Karl Marti.* Strassburg, Bull 1894. 319 S. 4 M.

[3]) Unter dem Strich gestattet man dem Berichterstatter vielleicht noch einen halblauten Stossseufzer. Was muss man in den Büchern so gelehrter Männer doch mitunter für ein Deutsch lesen! Solger schreibt stets: „der Glauben“, und oft: „die Aufschreibungen des Apostels“, wofür man doch nun einmal „Aufzeichnungen“ sagt. Bousset bekundet seine norddeutsche Abkunft durch Weglassung des Wortes „worden“. Z. B.: „wir kennen .... keine

Evangelienharmonie, die im 2. Jahrhundert gebraucht wäre". Wustmann sagt in den „Sprachdummheiten" mit Recht, durch diesen Gebrauch drohe der deutschen Sprache ein ganzes Tempus verloren zu geh.n. Bousset schreibt auch: „bis Johannes den Täufer", oder: „die Umkehr der beiden Satzhälften". Von der Umkehr des verlornen Sohnes habe ich schon gehört, aber bei Satzhälften bisher nur von Umkehrung. In indirekter Rede referiert er: „nicht besser stünde es" etc., statt „stehe es". Wenn die deutschen Gelehrten einmal eine Ferienreise in die Schweiz machen, könnten sie die Gelegenheit benutzen, bei jedem beliebigen Mann aus dem Volke den korrekten Gebrauch des Konjunktivs in indirekter Rede zu beobachten. Übrigens steht hierüber auch bei Wustmann das Richtige. Wer wie Erbes „anderseits" schreibt, müsste auch „einseits" sagen, wie ja „diesseits" und „jenseits" das einzig übliche sind; aber gerade wegen der paarweisen Zusammengehörigkeit fordert „einerseits" die Form „andrerseits". Bei Erbes macht man auch von sich *zu* reden, und findet etwas *für* wahrscheinlich. Das Gegenstück hierzu bildet bei Feine der Satz: „Abraham hielt das Wort, das Gott zu ihm geredet hatte, als ein wahres". Ohne Kenntnis des Zusammenhanges muss man denselben so deuten: Abraham *befolgte* das Wort aus Überzeugung von dessen Wahrheit. Erst die Fortsetzung: „und vertraute demselben" lehrt. dass gemeint ist: er hielt es *für* ein wahres oder *betrachtete* es *als* ein wahres. Feine zeigt auch sonst die meisten Anstösse, während man bei ihm als Gymnasiallehrer sie am wenigsten erwarten sollte. Was bedeutet: „den Jakobusbrief erklärt Schwegler als eine Abhandlung"? Da es bedeuten kann: er *erläutert* ihn auf Grund der Voraussetzung, er sei eine Abhandlung, so sollten wir den andern Sinn, den Feine meint: er *behauptet*, dass er eine Abhandlung sei, doch stets so ausdrücken: er erklärt ihn *für* eine Abhandlung. Ein andrer Missbrauch des „als" ist bei Feine der: „ähnliche Verhältnisse als in Palästina". Noch schlimmer als die Zusammenschreibung bei Erbes: „es öffnet sich der Himmel und herauskommt der Messias" ist der Satzanfang bei Feine: „Neu hinzutritt". Wie unschön ist ferner bei ihm „die Delitzsche Übersetzung" (d. h. die von Delitzsch) oder „das Ergebnis Lipsius'"! Am nachlässigsten ist er, wie freilich auch viele andre Leute, in der Stellung des Wortes „auch". Aus den zahlreichen Beispielen nur ein möglichst kurzes: „dies hat Lechler auch anerkannt". Das deutet man ohne Kenntnis des Zusammenhangs so: dies hat Lechler nicht nur nicht bestritten, sondern auch anerkannt. Gemeint ist: dies hat nicht nur Baur, sondern auch Lechler anerkannt. Feine will natürlich das „auch" betont wissen. Warum ersetzt er es dann nicht durch „ebenfalls"? Dieses Wort wird ja stets betont, während man bei Anwendung von „auch" das betonte Wort möglichst nahe hinter diesem sucht. Doch nur noch eins: „Von den Neuern . . . hat . . . v. Soden am unbefangensten geurtheilt. Ich beginne daher, mich mit ihm auseinanderzusetzen". Um weiterhin in der Auseinandersetzung mit ihm fortzufahren? Natürlich nicht, sondern um später zur Auseinandersetzung mit andern Autoren überzugehen. Dies drückt man aber eben so aus: ich beginne daher *damit*, mich mit ihm auseinanderzusetzen.

Bei der Korrektur notire ich, dass *Feine* inzwischen als Nachfolger des für *Frank* nach Erlangen berufenen *Paul Ewald* ordentlicher Professor an der evangelisch-theologischen Facultät in Wien geworden ist. Seine neue Abhandlung über die literarische Abhängigkeit und die Zeitverhältnisse des Jakobusbriefs in *Lemme's* Neuen Jahrbüchern für deutsche Theologie 1894, Heft III und IV ist mir noch nicht zugänglich geworden.

Eine syrische Lebensgeschichte des Gregorius Thaumaturgus.

Nach cod. Mus. Brit. syr. add. 14 648
aus dem Syrischen übersetzt
von

Victor Ryssel.

Als ich im Jahre 1880 meine Schrift über das Leben und die Schriften des Gregorius Thaumaturgus schrieb, konnte ich nur in Kürze auf eine Lebensgeschichte dieses bedeutenden Theologen und Kirchenfürsten hinweisen, welche nach einer Mitteilung des ausgezeichneten Orientalisten William Wright in seinem Kataloge der syrischen Handschriften des britischen Museums in einer dieser Handschriften aus dem 6. Jahrhundert erhalten sei. Ich teilte damals ausser einer Übersetzung des Anfanges, so weit ihn W. Wright zum Abdrucke gebracht hatte, noch seine Bemerkung mit, dass die syrische Vita keine Uebersetzung der Vita des Gregor von Nyssa sei. Trotzdem sei — so äusserte ich mich damals weiter — für die Geschichte des Lebens des Gregorius Thaumaturgus kaum eine Ausbeute zu erwarten; wahrscheinlich werde diese „Vita“ nichts anderes sein, als eine poetisch ausgeschmückte Schilderung seiner Wundertaten, ähnlich wie der Bericht des Rufin, wie ja auch der Anfang der syrischen Biographie für ihren legendenhaften Charakter zeuge.

Als ich dann im Frühling des Jahres 1886 die überaus reichen handschriftlichen Schätze des britischen Museums aus dem Gebiete der syrischen Literatur nach Möglichkeit auszubeuten bestrebt war, nahmen mich die Schriften des Araberbischofs Georgs, die ich seitdem in deutscher Uebersetzung und teilweise auch im syrischen Originale herausgegeben habe, so sehr in Anspruch, dass mir keine Zeit übrig blieb, dieser Vita des „Wundertäters“ auch nur eine oberflächliche Betrachtung zu widmen. Um so mehr hielt ich es für eine meiner ersten Aufgaben dieselbe zu kopieren, um sie, wenn dies wünschenswert sein sollte, veröffentlichen zu können, als mir in diesem Sommer durch eine Reiseunterstützung aus den Mitteln des Zürcher Hochschulvereins die Möglichkeit gegeben wurde, ein zweites Mal in den Räumen des britischen Museums zu arbeiten und die mit grösster Liberalität jedem Forscher zur Verfügung gestellten Handschriftenschätze heben zu helfen.

Der erste flüchtige Einblick in den Inhalt der Vita bei der Kopierarbeit selber brachte mir eine Enttäuschung. Allerdings war dies nicht „das Leben und die Lobrede“, die einst Gregor von Nyssa auf den berühmten Bischof von Neocäsarea hielt, aber es war auch nichts anderes als das Material, das in des Nysseners Rede uns in schwunghafter und prunkvoller Rhetorik vorgeführt wird. Es lag also nahe, an einen Auszug aus dieser rednerischen Lebensbeschreibung zu denken.

Heute, wo ich nicht mehr bloss nach dem Gedächtnis urteile, wo ich die syrische Vita übersetzt und mit dem Wortlaute der Lobrede Gregors von Nyssa und der Schilderung des Rufin verglichen habe, lautet mein Urteil anders. Zwar enthält die syrische Vita keine historischen Data und Fakta, die unsere Geschichtskenntnis und unser Wissen und Urteil über die Wirksamkeit des „Wundertäters" erweiterten, und das Material deckt sich auch im wesentlichen mit dem der Lobrede des Nysseners; aber doch ist die syrische Vita nicht unwichtig, weil uns hier ein altehrwürdiges Literaturdenkmal oder, genauer und richtiger, ein Auszug aus einer Schrift der älteren christlichen Literatur erhalten ist, von deren Existenz wir bisher keine Kenntnis hatten und deren Original, höchst wahrscheinlich unwiderbringlich, für uns verloren gegangen ist.

Denn, wenn nicht alle Anzeichen trügen, so ergibt sich aus einer Vergleichung der syrischen Vita mit der Lobrede des Gregor von Nyssa[1]) dies, dass die letztere nicht, wie man bisher annehmen musste, im wesentlichen „uns das Bild des grossen Bischofs von Neocäsarea entwirft, wie es sich in der *Erinnerung* der Christen seiner Heimat über sein Leben und Wirken ausgebildet und befestigt hatte", sondern dass Gregor von Nyssa nach einer schriftlichen Vorlage arbeitete, die er in seiner Weise mit glänzender Rhetorik umspann, wobei er aber alles das, was seiner Bildung, seinem Geschmacke und selbst seiner Fähigkeit zu glauben nicht entsprach, bei Seite liess. Dass dies der Sachverhalt ist, würden wir übrigens nicht mit solcher Bestimmtheit auszusprechen wagen, wenn uns nicht in der Schilderung des Rufin ein Mittel an die Hand gegeben wäre, Gregor von Nyssa und seine Arbeit zu kontrollieren, da Rufin augenscheinlich dasselbe Material benutzt und als Geschichtschreiber in etwas anderer Weise als der Redner davon Gebrauch macht. Es erklärt sich hierdurch aber zugleich noch eine Beobachtung, die man bisher auf Grund einer Vergleichung der Berichte des Nysseners und Rufins

---

[1]) Diese „Vita des Gregorins Thaumaturgns" findet sich zuerst bei Gerardus Vossins: Sancti Gregorii episcopi Neocaesareensis, cognomento Thaumaturgi, opera omnia (Mainz 1604), S. 234—327. Ferner ist sie in der Pariser Ausgabe der Werke des Gregor von Nyssa von Fronto Ducæus, T. II, 1615, S. 966—1009, abgedruckt, fehlt dagegen in der von demselben besorgten Ausgabe unter dem Titel Sanctorum patrum Gregorii Thanmaturgi Macarii etc. opera omnia Græco-Latina vom Jahre 1621f. Der Text der fehlerhaften Gesamtausgabe der Werke Gregors von Nyssa in 3 Bänden von Fed. Morellus, Paris 1638, ist (verbessert) in Migne's Patrologia Græca, Tom. XLVI wieder abgedruckt. Ausserdem findet sich die Vita anch in des Gallandins Bibliotheca veterum patrnm (1765—76), Tom. III, S. 439—469; ans dieser Ausgabe sind die Paragraphenzahlen entnommen. Der Bericht des Rufin über die Wnndertaten des Gregorins Thaumaturgus ist in der Ausgabe von 1523 nnter dem Titel „Anctores historiæ ecclesiasticæ Eusebii Pamphili . . . libri IX Rnfino interprete" verglichen worden. — Bemerkt sei noch, dass wir in unserer Einleitnng, um bei möglichster Kürze jedes Missverständnis auszuschliessen, immer zur Bezeichnung des Thanmatnrgen die volle Namensform Gregorius, für den Nyssener die kürzere Gregor gewählt haben.

gemacht hatte, dass nämlich Rufin in seiner Erzählung nicht von Gregor von Nyssa abhängig ist, was von selbst zu der weiteren Annahme führte, dass Rufin aus einer andern Quelle als aus der Lebensbeschreibung des Nysseners schöpfen müsse.

Zum Erweise dieser Annahmen mögen die nachstehenden Ausführungen dienen, betreffs deren wir übrigens selbst nicht meinen, dass sie den Stoff nach allen seinen Beziehungen erschöpften. Ebenso wenig haben wir die Prätension, mit unserer Ansicht über das gegenseitige Verhältnis der in Betracht kommenden Quellen bereits alle Fragen, die sich hieran knüpfen, endgültig gelöst zu haben. Aber wir wissen aus Erfahrung, dass es nicht ratsam wäre, die Uebersetzung der syrischen Vita ohne allen Hinweis auf die Probleme, die dieses neue kirchengeschichtliche Material uns bietet, zu veröffentlichen, während wir auf Grund ähnlicher Fälle hoffen dürfen, dass gerade durch die Diskussion der kirchenhistorischen Fachgelehrten hierüber ein massgebendes und feststehendes Urteil veranlasst werden wird.

* * *

Da die Verwandtschaft des Materiales bei dem Syrer und bei Gregor von Nyssa, die wir durch die den einzelnen Erzählungen vorgesetzten parallelen Paragraphen aus der Vita des Nysseners noch besonders herausgehoben haben, keinem Zweifel unterliegt, so war zunächst die Frage zu erörtern, ob die syrische Lebensbeschreibung ein Auszug aus der Lobrede des Nysseners sein könne. Wir müssen dies schon um deswillen für ausgeschlossen halten, weil durchaus nicht *überall* die Erzählung des Syrers kürzer, sondern bei aller Freiheit von rhetorischer Breite nicht selten viel länger und ausführlicher ist, und weil gerade die Teile der Erzählung, welche sich beim Syrer und nicht zugleich bei Gregor von Nyssa finden, den Eindruck der Ursprünglichkeit machen. Aber auch da, wo beide Erzähler gleichzeitig berichten, erhalten wir immer von der Darstellung des Syrers den Eindruck grösserer Ursprünglichkeit, und zwar deshalb, weil seine Berichte teils ganz im Stile der sonstigen Darstellung gehalten sind, teils mit dem Vorausgehenden und dem Nachfolgenden eng zusammenhängen, teils so original und bedeutsam sind, dass sie keinesfalls der Ueberarbeitung eines den Faden weiter spinnenden syrischen Nachahmers entstammen können.

In ersterer Hinsicht verweisen wir auf die grösseren Erzählungen, die beim Syrer ebenso ausführlich oder noch ausführlicher berichtet werden als bei Gregor von Nyssa, wie die Erzählung von der Wahl des Schmiedes Alexander zum Bischof (in § 10). Hier passt die unvermittelte Nennung des Namens Alexanders durch den Eiferer um Gottes Sache viel besser in den Tenor der ganzen Erzählung als die künstliche Darstellung bei Gregor, nach welchem einer der Anwesenden, verwundert über des Gregorius Thaumaturgus Verlangen nach grösserer Berücksichtigung der Leute niedrigerer Herkunft, ironisch ausgerufen

habe, da könne man ja gleich den Kohlenbrenner Alexander nehmen, worin dann Gregorius den Wink Gottes erkannt habe. Urwüchsiger und dem Legendenstile angemessener ist auch der Bericht des Syrers, dass schon von dem berussten Schmiedegesellen bei seinem Eintritt in das bischöfliche Gemach ein Lichtglanz ausgegangen sei, gegenüber der Erzählung des Nysseners, nach welchem sich Alexander erst reinigen muss und erst dann, als er angetan mit den Prunkgewändern des Gregorius aufs neue in der Versammlung erscheint, die Bewunderung aller auf sich zieht. Auch die Begründung der eigentümlichen Lebensführung Alexanders ist beim Syrer viel einfacher und durchsichtiger als bei Gregor von Nyssa. Ebenso wird auch die Erzählung von der Austrocknung des Teiches in § 9 beim Syrer auf jedermann den Eindruck machen, dass sie von allen drei Berichten (da hier auch Rufin in Betracht kommt) den ursprünglichen Ton und Charakter der Darstellung uns am treusten bewahrt hat. Aber auch in Einzelheiten lässt sich die gleiche Beobachtung machen. So ist die Bekehrung des Heidenpriesters beim Syrer am Schlusse von § 5 viel besser motiviert als durch das ganz unvermittelt herbeigezogene Wunder von der Versetzung des Felsens, das übrigens beim Syrer ganz fehlt, während es sich auch bei Rufin, wenngleich mit anderer Veranlassung, findet. Oder man vergleiche die wortreiche Schilderung des Apostels Johannes in dem nächtlichen Traumgesicht in § 8 bei Gregor mit der ebenso einfachen wie angemessenen Charakterisierung seiner Persönlichkeit durch das Buch in seiner Hand in § 3 beim Syrer.

Ein Beispiel zur Illustrierung des Falles, dass eine Erzählung beim Syrer besser in den Zusammenhang eingefügt ist, bietet die Geschichte von der Verläumdung des Gregorius durch die Dirne in § 11. Dieses Ereignis fällt beim Syrer in die Zeit seiner bischöflichen Wirksamkeit und die längere Einleitung, die dem Berichte vorausgeht, macht durchaus den Eindruck der Ursprünglichkeit, eben weil sie innerlich mit dem Vorausgehenden und Nachfolgenden verknüpft ist. Aber überhaupt müssen wir annehmen, dass diese Erzählung, die bei Gregor von Nyssa in die Jugendzeit während des Aufenthaltes des Gregorius in Alexandrien — von dem man sonst nichts weiss![1]) — fällt, beim Syrer an ihrer ursprünglichen Stelle steht und dass sie von Gregor absichtlich an einen anderen Ort versetzt wurde, indem er sie in die Jugendzeit verlegte. Was für Gründe ihn hierzu veranlassten, können wir nicht wissen; vermuten lässt sich nur, dass er ein derartiges Ereignis bei einem jungen Manne eher für möglich hielt als bei einem Bischof in Amt und Würden und von solchem Ansehen. Vielleicht hat man auch aus den nämlichen Erwägungen

[1]) Die Angabe des „ältesten griechischen Menologiums" (zum 15. Dec.) von einer Anwesenheit des Gregorius in Alexandrien ist offenbar nur aus der Vita Gregors von Nyssa geschöpft. Doch hält es J. Dräseke (Jahrbücher für protestantische Theologie, Jahrg. 1881, S. 117 ff.) für möglich, dass Gregorius wirklich nach des Nysseners Angabe auch in Alexandrien studiert habe.

diese Erzählung nicht in das Breviarium und das Martyrologium Romanum (zum 17. Nov.) aufgenommen, während es sich, wahrscheinlich unter dem Einflusse der Vita des Nysseners, im griechischen Menologium (zum 15. Dez.) findet. Bei dieser Annahme einer Versetzung der Erzählung durch Gregor erklärt sich auch von selbst die weitere Abweichung, dass an Stelle des Archidiakon Stephanus bei Gregor ein vertrauter Freund (συνήθης) getreten ist, weil zu dem Jüngling in Alexandrien kein Archidiakon passt. Ferner ist die beim Syrer unmittelbar folgende und durch diesen engen Zusammenhang mit der Episode der Verläumdung durch die Dirne viel verständlichere Erzählung in § 12 sicher an ihrer ursprünglichen Stelle. Es lässt sich wohl denken, dass jemand, durch den Vorfall, auch durch das anfängliche Schweigen des Bischofs aufgeregt, vermutet und ausgerufen haben könnte, Gregorius würde sich nicht zu helfen gewusst haben, wenn ihm nicht ein Unbekannter, ihn inspirierend, hülfreich zur Seite gestanden habe. Wie unwahrscheinlich klingt dagegen die ganz unvermittelte Erzählung Gregors, man habe Gregorius beschuldigt, es stehe immer einer bei ihm, der ihm „suppeditiere“, was er zu sagen habe, — was doch nichts anderes heissen kann, als dass er, der hochberühmte Kirchenfürst und Lehrer, sich beim Predigen oder bei der Abfassung seiner bischöflichen Erlasse helfen lasse. Weiter scheint die Erzählung von dem „Fernsehen“ des Gregorius (§ 6) bei Gregor nicht an ihrer ursprünglichen Stelle zu stehen. Sie ist augenscheinlich durch die beim Syrer fehlende, also wohl nicht ursprüngliche Erzählung von der wunderbaren Versetzung des Felsens verdrängt worden; Gregor hat sie deshalb an einen anderen Ort, hinter die Erwähnung der Christenverfolgung und der Flucht des Gregorius, gesetzt, wo sie besser hinpasst, — aber nur scheinbar! Denn der Heidenpriester, der dadurch von des Gregorius wunderbaren Fähigkeiten überzeugt werden soll, ist ja längst ein Christ und treuer Anhänger, ja der Diakon des Gregorius.

Unter die Stellen aber, deren Abfassung wir einem syrischen Nachahmer und Ueberarbeiter nicht wohl zutrauen dürfen, rechnen wir u. a. die Schilderung der Bekehrung des Heidenpriesters am Schlusse von § 5, wo übrigens die ansprechende Stelle, dass der bekehrte Heidenpriester überzeugt ausruft: „Wenn schon ein Jünger stärker ist als du, um wie viel mehr erst der Meister“, auch durch Rufins fast gleichlautenden Bericht als ursprünglich erwiesen wird. Ansprechend ist auch in § 2 das nur dem Syrer zu eigene Bild von dem Adler, den niemand jagen kann, während Gott, dem die ganze Kreatur unterworfen ist, also auch das Wild des Feldes und die Vögel des Himmels (vgl. Ps. 104, 11f. 17ff), selbst den in fernster Wüstenei weilenden Eremiten zu finden weiss.

Alle diese Beobachtungen legen Zeugnis dafür ab, dass nicht der Syrer aus Gregor schöpfte, indem er dessen Vita im Auszug, aber mit freien Zutaten und Ausführungen von sich aus, habe mit-

teilen wollen. Man wird schon aus dem bereits vorgeführten Materiale den Eindruck gewonnen haben, dass sich beim Syrer überall die grössere Ursprünglichkeit vorfindet, weshalb er eben nicht von dem Stoffe Gregors abhängig sein kann. Denn überall da, wo sich Abweichungen finden, können wir begreifen, dass sie von Gregor herrühren, nicht aber vom Syrer. Wir fügen zur Vervollständigung des bereits oben in anderem Zusammenhange gebotenen Beweismateriales nur noch eine Einzelheit bei. Der Brief, den Gregorius nach allen drei Berichterstattern schreibt, um dem Heidenpriester seinen Wunsch zu erfüllen, ist nach dem Syrer (§ 5) an den Dämon des Tempels, nach Rufin an Apollo und nach Gregor (§ 11) an den Satan gerichtet. Das Ursprüngliche liegt auch hier offenbar bei dem Syrer vor: der Dämon, der den Tempel bewohnt und der dort auf Befragung des Orakelpriesters Auskunft erteilt, soll zur Rückkehr bewogen werden; Rufin hat diesen Orakelgott einfach mit dem Namen Apollo als solchen fixieren wollen, weshalb an ihn der Brief adressiert ist; Gregor aber, der zwar den Tempel gleichfalls als Orakelstätte schildert, redet in seiner überschwänglichen Weise von vielen Dämonen, weshalb er den Brief an den Obersten der Dämonen, d. i. neutestamentlich (vgl. Matth. 12, 24ff) Satan, adressiert sein lässt. Auch ist es viel natürlicher, dass sich nach dem Syrer Gregorius einer Schreibtafel bedient, als dass er nach Gregor aus einem Buche (wo kam dieses her?) ein Blatt herausreisst und für den Brief benutzt.

Aber es lässt sich nicht bloss nachweisen, dass sich beim Syrer gegenüber Gregor die grössere Ursprünglichkeit vorfindet, sondern es lässt sich auch im weitesten Umfange noch heute vermuten und begreiflich machen, aus welchen Gründen Gregor den ihm vorliegenden Stoff umgestaltete. Am interessantesten sind für uns Moderne die Stellen, an welchen Gregor augenscheinlich an dem Wunderbaren der Erzählung Anstoss nimmt, sei es, dass er der Fähigkeit und dem guten Willen zum Glauben dieser Wunder bei seinen Lesern nicht allzuviel zumuten wollte, sei es, dass ihm, dem feingebildeten, im griechischen Geschmack an Masshalten gewöhnten Schriftsteller, diese Wunder zu derb, zu unvermittelt, zu wenig innerlich begründet erschienen. Denn nur so lässt sich das an die Zeiten des doch von anderen Voraussetzungen als Gregor ausgehenden Rationalismus erinnernde Bestreben erklären, einzelne dieser Wunder verständlicher und natürlicher erscheinen zu lassen und sie so durch Erklärung des Wunderbaren glaubhaft zu machen. Wir denken dabei in erster Linie an die Erklärung des Wunders (in § 14), dass Gregorius und sein Diakon gerettet wurden, indem die Verfolger sie für Bäume hielten, durch die Erzählung (in § 24), Gregorius habe den Diakon ermahnt, auch angesichts der unmittelbar drohenden Gefahr nie mutlos zu werden, sondern immerfort auf den Himmel zu bauen, zu ihm zu flehen und unverwandt nach ihm zu schauen, — so dass dann beide, dieser Mahnung entsprechend, kerzengerade und mit ausgebreiteten

Armen lange Zeit unbeweglich dastanden, und in dieser Stellung tatsächlich Bäumen glichen. Einer ähnlichen Erwägung entstammt vielleicht eine andere Abweichung. Während nach dem Syrer (in § 7) ein starker Dämon von der dritten bis zur neunten Stunde alle, die in einem von ihm zum Wohnsitze erkorenen Bade sich badeten, niederwarf und tötete, ist nach Gregor (in § 26) das Baden in diesem Bade nach Sonnenuntergang totbringend durch den Pesthauch, der von dem Dämon ausgeht, wobei man unwillkürlich an die gesundheitschädlichen Ausdünstungen vieler Wasseransammlungen während der Abend- und Nachtzeit, wie an die Malariadünste der Maremmen, denken muss.

In analoger Weise lassen sich die meisten Abweichungen zwischen dem Berichte des Syrers und dem Gregors als ein Ausfluss der Denk- und Anschauungsweise Gregors durchaus überzeugend erklären. Hieher gehören in erster Linie die Abweichungen, die durch die griechische Bildung und durch die feinsinnige griechische Lebensanschauung Gregors bedingt sind. Man denke hier an die — bei dem Syrer ganz fehlende — Scene bei dem reichen Musonius, wo sich Gregorius auch als feingebildeter und philosophisch geschulter Weltmann bewährt, — eine Sceue, die in ihrer Mischung christlicher und griechischer Lebensanschauung lebhaft an die vom Renaissanceleben durchtränkten Bilder eines Paolo Veronese, an seine „Hochzeit zu Kana“ und sein „Gastmal beim Pharisäer Simon“, erinnert. Im Sinne dieser Bildung ist Gregorius, der beim Syrer (§ 11) in der Schriftauslegung begriffen ist, bei Gregor (§ 5) in philosophischer Unterhaltung, und der Kohlenbrenner Alexander erweist sich bei Gregor (§ 20), als er, vom Kohlenstaub gereinigt und mit den bischöflichen Festgewändern des Gregorius angetan, wieder in der Versammlung erscheint, als „ein gedankenreicher“ Philosoph, wenngleich „seine Diktion nicht mit Redeblumen verziert ist.“

Andere Abweichungen erklären sich bei Gregor aus dem stärkeren Vorwiegen des biblischen Kolorits und der biblisch-dogmatischen Betrachtungsweise. In erster Hinsicht ist an die vielen Vergleiche mit biblischen Persönlichkeiten (vgl. z. B. mit Mose in Kap. 7) zu erinnern, auf die letztere gehen verschiedene Aenderungen in Einzelheiten zurück. So bleibt z. B. die Strafe an dem Juden, der sich tot stellt und dann wirklich stirbt, in Kraft, zugleich zur Warnung für die anderen Juden in der Diöcese des Gregorius, weil ja auch Ananias mit Wissen nnd Willen des Petrus den Tod erleidet zur Strafe und zur Mahnung für andere. Auch die Versetzung des Felsens, ein Wunder, so wunderbar, dass es auffallen muss, dass Gregor gerade hieran nicht Anstoss nahm, erklärt sich sehr leicht aus der biblischen Stelle von dem Glauben, der Berge versetzt (I. Kor. 13, 2). Einzelne Abweichungen scheinen auch von Gregor wegen kirchenrechtlicher Bedenken beliebt worden zu sein; so, wenn er bei der Bischofswahl des Gregorius alle Initiative dem Bischof Gregor von Nazianz zuweist, der also hier nach can. 4

des Koncils von Nicaea 325 als Metropolit fungirt, während beim Syrer die Initiative zur Neuwahl von den Klerikern ausgeht.

Wenn wir nun von den Aenderungen, die Gregor mit dem Materiale seiner Vorlage vornahm, zu dem Stoffe übergehen, den Gregor in seiner Vita bietet, während er bei dem Syrer fehlt, so lässt sich auch hier leicht nachweisen, dass dieser Stoff zum grössten Teile, wenngleich nicht ausschliesslich, von Gregor herrührt, und nicht von seiner Vorlage. Hieher gehören alle die Ausschmückungen in der Einzelschilderung, besonders in der Schilderung der Visionen und der handelnden Persönlichkeiten, ferner die Vergleichungen mit biblischen Gestalten und die reich ausgeführten Bilder, — kurz, alles das, was die rhetorische Zutat des Gregor ausmacht und worin der sonst so feinsinnige nicht selten die Grenzen des Masshaltens und des guten Geschmacks überschreitet —, ausserdem aber neben der langen Einleitung mit dem Schlusse, dass nur der glücklich sein könne, der tugendhaft ist (s. Greg. Nyss. § 2 Ende), wohl auch die Ueberleitungen von einer Episode zur andern, die um so mehr freie Schöpfungen Gregors sein müssen, wenn er, wie er es hie und da sicher getan hat (s. o. S. 231f.), die Reihenfolge der einzelnen Erzählungen änderte. Von Gregor stammen dann auch die Schilderung der Landschaft Pontus, der Stadt Neocäsarea und ihrer Umgebung und die Schilderung der kirchlichen Verhältnisse in Kappadocien zur Zeit des Gregorius, wie sie sich durch seine Anordnungen während der schwierigen Zeit des Ueberganges aus dem Heidentum zum Christentum entwickelt hatten (s. Greg. Nyss. Vita § 27, 29), sowie noch verschiedene Einzelheiten aus dem Leben des Gregorius (s. z. B. ib. § 3f.) und kirchengeschichtliche Ausführungen, wie über die Christenverfolgung (in § 23 f.). Schliesslich stammen von Gregor auch vereinzelte Züge innerhalb der Darstellung, die zu feinerer Motivierung der Begebenheiten dienen. Dieselben machen für den ersten Blick den Eindruck, als seien sie einer schriftlichen Vorlage entnommen; aber bei näherem Zusehen ergiebt es sich, dass sie der einfachen Erzählung, wie sie beim Syrer vorliegt, selber entnommen sind, indem Gregor bei solcher weitern Ausschmückung einem lehrhaften Zuge oder dem mehr ästhetischen Wunsche nach besserer Vermittelung folgte, dem wir bereits bei der Besprechung seiner Wundererzählungen begegnet sind. So, wenn er uns erzählt (§ 28 = syr. § 15), die Musterung der Bewohner seiner Diöcese, um ihren Glauben zu konstatieren, sei von Gregor vorgenommen worden, weil er seinen Tod herannahen fühlte, wenn er erzählt (§ 22 = syr. § 4), dass die Juden auf den Gedanken ihn zu betrügen dadurch gekommen seien, weil er allen gern helfen wollte und darum der Gedanke nahe lag, er lasse sich dabei leicht täuschen, und dass der eine Jude Gregorius bittet, er möge doch irgend etwas geben, und wenn es sein Mantel wäre, deshalb, weil Gregorius dann die Hälfte seines Mantels auf ihn wirft, und wenn er (§ 17 = syr. § 8) ausführlich schildert, wie Gregorius in seiner Bescheidenheit zu

Fuss mit dem Stocke in der Hand zum Ufer des Lykos gegangen sei, um zu erklären, warum Gregorius dort am Lykos einen Stab zur Hand hatte.

Ebenso lässt sich bei den wenigen Stellen, wo der Syrer Einzelheiten bietet, die bei Gregor fehlen, der Grund vermuten, der den Gregor zur Weglassung veranlasste. Teils werden es ästhetische Gründe gewesen sein, wie bei der starken Kürzung der Lebensgeschichte Alexanders (§ 20), die er nicht in seiner *Rede* in ihrer Ausführlichkeit verwenden konnte, teils historische Bedenken, wie bei der Weglassung des Namens des Vaters Alexanders, da ein vornehmer „Maximianus aus Rom“ doch gar zu leicht an den Kaiser gleichen Namens erinnerte, teils der Wunsch nach Vereinfachung des Wunderbaren, wenn er die plötzlich erscheinenden Buchstaben an der Wand und die nächtliche Erscheinung in einen Vorgang zusammengezogen hat. Doch müssen wir uns bei einer Vergleichung des Stoffes bei Gregor und dem Syrer immer gegenwärtig halten, dass es im einzelnen Falle vielfach schwer ist zu entscheiden, wo Gregor die Darstellung seiner Vorlage weiter ausführt oder ausschmückt und wo der Syrer seine Vorlage kürzt.

Immerhin steht allen diesen Verschiedenheiten in der Ausführung und im Materiale doch soviel Gleichartiges gegenüber. dass an einer literarischen Berührung nicht gezweifelt werden darf und an die Möglichkeit einer ganz entfernten Berührung der Stoffe, etwa durch Annahme verschiedener schriftlicher Bearbeitung desselben ursprünglich nur mündlich fortgepflanzten Erzählungskernes, nicht gedacht werden kann. Denn zu der engen Berührung in dem ganzen Gange der Darstellung, wofür sich fast aus jedem Paragraphen Beispiele anführen lassen, kommt noch an verschiedenen Stellen wörtliche Uebereinstimmung, wie sie nur bei literarischer Abhängigkeit möglich ist, so in § 23 = syr. § 12 der Ausspruch des Gregorius: „Dieser Knabe ist nicht *rein* von einem Dämon“; ebenso wie sich auch in § 18 = syr. § 8 die Wendung: „der Baum setzte dem Flusse eine Grenze“, und die spätere Bemerkung, dass die Leute nun die durch den Lykos bewirkten Erdhöhlungen bewohnt hätten, unmittelbar aus der Diktion des syrischen Berichts heraus erklären.

Alle diese Beobachtungen, die wir bis jetzt vorgeführt haben, könnten zu dem Schlusse veranlassen, dass die syrische Schrift selber die Vorlage des Gregor von Nyssa gebildet habe, indem man in diesem Falle annehmen müsste, dass aller Stoff, den Gregor allein und als Plus gegenüber der syrischen Erzählung bietet, freie Zutat von ihm selber sei. Aber gegen die Annahme, dass Gregor aus der syrischen Lebensbeschreibung, so wie sie uns vorliegt, geschöpft habe, erheben sich gewichtige Bedenken.

Zwar dass Gregor mutmasslich kein Syrisch verstand, würde keinen durchschlagenden Gegengrund abgeben. Denn da wir jetzt wissen, dass nicht wenige von den älteren christlichen Schriften, besonders solche von legendenhaftem Charakter, ursprünglich in

syrischer Sprache verfasst und erst nachher, jedoch meist schon früh, ins Griechische übersetzt worden sind,[1] so könnte leicht auch die syrische Vita in einer griechischen Uebersetzung Verbreitung gefunden haben. Dass aber die Originalschrift nicht in syrischer, sondern in griechischer Sprache abgefasst war, das zeigt schon die Erklärung des bekannten Flussnamens *Λύκος* bei Gregor (§ 17), welche in der syrischen Vita (§ 8) nur durch Rückübersetzung ins Griechische verständlich wird. Ferner spricht gegen die Annahme einer syrischen Originalschrift auch der arge Anachronismus, wonach der Bischof, welcher den Gregorius zum Bischof von Neocäsarea weiht, kein anderer ist als Gregor von Nazianz. Denn da sich dies nicht wohl bloss als Abschreiberfehler, der erst bei der weiteren schriftlichen Verbreitung in den syrischen Urtext gekommen wäre, ansehen lässt, weil es mehrfach vorkommt, so müsste bei der Annahme einer syrischen Originalschrift deren *Verfasser* diesen Fehler verschuldet haben. Aber dies wäre um deswillen schwer begreiflich, weil der Verfasser einer solchen Schrift so viel kirchengeschichtliche Kenntnis gehabt haben würde, um zu wissen, dass Gregor von Nazianz weit später lebte als Gregorius Thaumaturgus, wobei wir es für müssig halten die Frage aufzuwerfen, ob ein Syrer wohl von dem gleichnamigen Vater und Amtsvorgänger des Gregor von Nazianz, der im Jahre 374 in hohem Alter starb, Kenntnis gehabt haben und diesen gemeint haben könne. Wohl aber lässt es sich begreifen, wenn ein Syrer bei der Uebersetzung und Bearbeitung einer griechischen Originalschrift diesen Fehler verschuldete. Denn ein solcher Uebersetzer, dessen Bildung wir geringer anschlagen dürfen als die eines selbständigen Verfassers, konnte leicht bei dem Namen Amasia, zumal wenn dieser in seiner Vorlage undeutlich oder unrichtig geschrieben war, an Anzianzos — wie man im Syrischen häufig für Nazianzos schreibt und wie auch in der syrischen Vita die stehende Schreibweise ist — denken und nun infolge seiner chronologischen Unkenntnis den ihm bekannten Namen Gregorius [von Anzianzos] statt des Namens Phädimos [von Amasia] einsetzen. Wollte man aber unsere syrische Vita als Originalschrift ansehen, so würde in einer solchen die Erwähnung des Gregor von Nazianz,

[1]) Vgl. hierüber u. a. meine Aufsätze unter dem Titel: „Syrische Quellen abendländischer Erzählungsstoffe,“ in Zupitza's Zeitschrift für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, Band XCIII, 1894, Heft 1—2 und 3: I. Die Kreuzauffindungslegende. S. 1—22 (zur Ergänzung dienen die von mir in Brieger's Zeitschrift für Kirchengeschichte, Band XV, Heft 2, S. 222 bis 243 veröffentlichten Materialien zur Geschichte der Kreuzauffindungslegende in der syrischen Literatur). II. Die Siebenschläferlegende, S. 241 bis 280. Eine Behandlung der Vita Silvestri soll folgen. Vgl. noch betreffs der ursprünglich syrischen Abfassung der „Akten des Thomas“ Nöldeke bei Lipsius, „Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden“, II. Band. 2. Hälfte, 1884, S. 423, und betreffs der dem Epiphanius zugeschriebenen „Vitæ prophetarum“ Theologische Literaturzeitung, Jahrgang 1889, Nr. 74, Spalte 348 f.

der, wie wir gesehen haben, nicht seine Existenz einem späteren syrischen Abschreiber verdanken kann, schon aus zeitlichen Gründen unmöglich sein, da doch Gregor von Nyssa, der sie in diesem Falle benutzt haben sollte, ein Zeitgenosse Gregors von Nazianz ist. Umgekehrt wiederum darf man aber in der Tatsache, dass in unserer syrisch erhaltenen Vita die Rede von Gregor von Nazianz ist, auch nicht einen Gegenbeweis gegen die Annahme einer griechischen Originalschrift sehen, als ob ein griechischer *Verfasser* erst recht nicht einen solchen Grad von chronologischer Unkenntnis besessen haben könne. Vielmehr lösen sich alle Schwierigkeiten durch die von uns befürwortete Annahme, dass in der griechischen Originalschrift Phaedimus von Amasia stand, und dass die törichte Erwähnung des Gregor von Nazianz auf den syrischen Uebersetzer und Bearbeiter der griechischen Vita zurückzuführen ist.

Zu diesen inneren Gründen tritt aber ein gewichtiges äusseres Zeugnis für ein *griechisches* Original hinzu. Es ist dies, dass sich die syrische Vita in der einzigen Handschrift, die sie enthält, hinter der syrischen Uebersetzung der Historia Lausiaca des Palladius findet, so dass auch von hier aus die Vermutung nahe gelegt wird, dass die syrische Vita des Gregorius ebenso einem griechischen Originale entnommen wurde.

Wenn sich nun aus der bisherigen Darlegung ergeben hat, dass weder der Syrer aus Gregor, noch auch Gregor aus der uns vorliegenden syrischen Vita geschöpft haben kann, so ergiebt sich von selbst die Annahme einer gemeinsamen griechischen Grundschrift, welche sowohl Gregor als der Syrer vor sich hatte und aus welcher Quelle, wie wir sehen werden, auch Rufin geschöpft haben muss.

Aber da erhebt sich sofort die weitere Frage, ob diese griechische Grundschrift unserer syrischen Vita wörtlich entsprach, in welchem Falle die letztere eine getreue Uebersetzung der ersteren wäre, oder ob die griechische Grundschrift ausführlicher war als unsere syrische Vita und nur teilweise dem Wortlaut nach in dieselbe überging, in welchem Falle unsere syrische Vita eine freie Ueberarbeitung oder vielfach nur ein Auszug aus der griechischen Grundschrift sein würde. Es empfiehlt sich nun die letztere Annahme schon um deswillen, weil das Syrische nicht den Eindruck einer wörtlichen Uebersetzung aus dem Griechischen macht. Aber auch abgesehen hiervon ergiebt sich die Annahme, dass die griechische Urschrift ausführlicher gewesen sein muss, aus einer Vergleichung des Materiales bei Gregor von Nyssa mit dem, welches die syrische Vita enthält. Nun haben wir zwar oben (S. 235f) gesehen, dass ein grosser Teil des Stoffes, den der Panegyrikus Gregors vor der syrischen Vita voraus hat, freie Zutat des Nysseners ist. Aber *alles* wird er nicht von sich aus hinzugefügt haben; vor allem werden solche Einzelheiten, wie die Namen der Stadt Comana und des Jünglings Troadius, wohl kaum von Gregor ersonnen sein. Dagegen lässt es sich leicht vorstellen und wird auch durch analoge Beispiele

nahe gelegt, dass der Syrer solche Angaben, betreffs deren er bei seinen Lesern kein Verständnis und Interesse voraussetzen konnte, aus diesem Grunde einfach wegliess.[1]) Aber es empfiehlt sich diese Annahme auch deshalb, weil Rufin in seiner mit rhetorischer Ausschmückung vorgetragenen Schilderung der Wundertaten des Gregorius, die er als Einschaltung zu seiner Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius (VII, 25) giebt, eine Schrift gleichen Iuhaltes und Wortlautes benutzt haben muss. Dass Rufin nicht aus Gregors von Nyssa Lobrede geschöpft haben kann, wie man schon früher gesehen hat, beweisen einzelne Züge, die bei Gregor fehlen, beim Syrer aber sich finden. So dies, dass der Dämonentempel auf einem Berge oder auch in einem Gebirge (das syrische ṭura bedentet beides) lag, was Rufin zu seiner alpinen Schilderung begeisterte. Dazu kommen noch verschiedene fast ganz wortgetreue Uebereinstimmungen; so die Klage des vertriebenen Dämons: „Quid me illic invocas, quo iam venire non possum", und der Ausspruch des Heidenpriesters: „Si Gregorius iussit et deus iste discessit, nec potuit redire, nisi iussus, et rursum iubente Gregorio restitutus est, quomodo non multo melior isto Gregorius, cuius hic obtemperat iussis", und ebenso auch die Schlusswendung jener Erzählung, dass der Heidenpriester sich von Gregorius „zum Katechumenen machen lässt", sowie in der Erzählung von der Austrocknung des Teiches die Wendung: „*humanus* sanguis pro piscibus fundebatur". Gegenüber diesen und andern Uebereinstimmungen zwischen Rufin und dem Syrer, zu denen beiden teilweise auch Gregor tritt (z. B. in der auffallenden Erzählung, dass die feindlichen Brüder Krieg[2]) und Blutvergiessen beabsichtigt hätten), kann es nicht als Gegenbeweis in Betracht kommen, dass Rufin den Dämon in Apollo umwandelt und dass er, sicher nur aus Versehen, die Erzählung von der Ablenkung des Lykos mit der von der Austrocknung des Sumpfes zusammenwirft.

[1]) Beispiele für die Freiheit, mit der syrische Uehersetzer ihre griechischen Vorlagen behandelten, s. in meinem Programme: Der textkritische Wert der syrischen Uebersetzungen griechischer Klassiker. II. S. 7, 17, 37, 51 f. Vgl. hierüber jetzt auch die Dissertation von Antonius Banmstark unter dem Titel Lucubrationes Syro-Graecae (in dem 21. Supplementbande der „Jahrbücher für classische Philologie", Leipzig, 1894), S. 435—437.

[2]) Da auch Basilius d. Gr. in seiner Anspielung auf das Wunder der Austrocknung des Teiches (de spiritu sancto c. 29) diese Wendung vom Kriege (πόλεμος) gebraucht, so wird auch er die griechische Urschrift gekannt haben, zumal da es aus zeitlichen Gründen nicht ratsam ist anzunehmen, dass er aus der Vita Gregors von Nyssa schöpfte. Uebrigens hält Basilius die Anstrocknung des Teiches (λίμνην ἐξήρανεν) und die Ablenkung des Lykos (ποταμῶν ῥεῖθρα μετέστησεν) deutlich auseinander und erwähnt auch die Erzählung von den 17 Christen und den 17 Heiden, die Gregorins am Anfang und am Ende seiner bischöflichen Wirksamkeit in Neocäsarea vorfand. Diese letztere Erzählung hat auch in die Menologien Aufnahme gefunden. Vgl. betreffs der Erwähnung des Gregorins in der kirchlichen Literatur noch meine Monographie „Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften", Leipzig. 1880, S. 19 ff, und jetzt vor allem die „Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius" von A. Harnack (unter Mitwirkung von Lic. E. Preuschen, welcher Gregorius Thaumaturgus bearbeitet hat), I. Teil, 1893, S. 432—436.

Wenn nun aber Rufin eine Vorlage vor sich hatte, die mit unserer syrischen Vita im Wesentlichen identisch ist, Gregor von Nyssa dagegen eine ausführlichere Vorlage benutzte, so wäre es zwar an sich möglich, dass zwei griechische Schriften von verschiedenem Umfange, aber ganz ähnlichem Inhalte existirt hätten; da dies aber in Wirklichkeit schwer denkbar ist, so ergiebt sich von selbst der Schluss, dass diese ausführlichere Vorlage eben die griechische Urschrift war, aus welcher unsere syrische Vita einen Auszug giebt. Dass dieser mit Rufins Schilderung an relativ vielen Stellen wörtlich übereinstimmt, während sich bei Gregor nur wenige Berührungen im Wortlaute nachweisen lassen, erklärt sich einerseits daraus, dass Rufin sich enger an den Wortlaut seiner Vorlage anschloss, andererseits aber dadurch, dass der Syrer gerade diejenigen Wundererzählungen, die Rufin nacherzählte, am wenigsten gekürzt hat. Es dient aber zugleich unserer Hypothese zu direkter Bestätigung, dass die Erzählungen der beiden Wundergeschichten von der Austrocknung des Teiches und der Vertreibung des Orakeldämons, welche Rufin beispielsweise für seinen Bericht auswählte, dieselben sind, bei denen wir auch aus inneren Gründen annehmen müssen, dass hier der Syrer am treuesten den Text seiner Vorlage wiedergegeben habe.

Die Abfassungszeit dieser griechischen Urschrift muss zwischen das Todesjahr des Gregorius Thaumaturgus und die Abfassung der Rede Gregors von Nyssa fallen. Doch werden bei beiden Endterminen noch einige Jahrzehnte in Abrechnung kommen müssen, da es wegen des legendenhaften Charakters der Lebensgeschichte des Thaumaturgen ratsamer ist anzunehmen, dass dieser zur Zeit ihrer Abfassung schon einige Zeit tot war, und da auch der Nyssener kaum eine ganz neue Schrift zu seinem Panegyrikus wird umgestaltet haben. Sonach ergiebt sich als mutmassliche Abfassungszeit für die griechische Urschrift die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts. Für den *Anfang* dieses Jahrhunderts aber kann man dies geltend machen, dass nach der Erzählung der syrischen Vita die Priesterschaft der Diöcese bei der Bischofswahl mitwirkte, während doch dieser Brauch durch den 4. Kanon des Koncils von Nicäa 325 beseitigt wird, weshalb auch Gregor, wie wir oben (S. 234f.) gesehen haben, die Erzählung dem Brauche seiner Zeit entsprechend umgestaltet hat. Bei dieser zeitlichen Fixirung erklärt sich auch zugleich, wie es kommen konnte, dass diese Schrift, wenigstens ihrem griechischen Urtexte nach, völlig verloren gegangen ist. Denn eine solche ältere und zugleich umfangreichere griechische Schrift konnte leicht in Vergessenheit geraten und infolge davon völlig verloren gehen, nachdem einmal der Panegyrikus Gregors von Nyssa, der in schöner Form ihren Inhalt wiedergab, allgemein beliebt geworden war.

Für die syrische Bearbeitung aber liegt der Terminus ad quem vor in dem Alter der syrischen Handschrift, in der sie uns erhalten

ist; sie stammt aber nach dem massgebenden Urteile W. Wright's aus dem 6. Jahrhundert. Dagegen bieten sich uns Handhaben zur Bestimmung des Terminus a quo in der Wahl des Ausdrucks „Mönche“ (§ 4 Ende) und in der Nennung des Gregor von Nazianz dar.

Die nun folgende Übersetzung der syrischen Vita schliesst sich möglichst eng an die syrische Vorlage an; Wörter, die aus Rücksicht auf den deutschen Ausdruck hinzugefügt sind, sind durch eckige Klammern gekennzeichnet. Die aus Gallandius' Bibliotheca veterum patrum entnommenen Paragraphenzahlen, sowie die Ueberschriften habe ich hinzugefügt, um die Vergleichung mit der griechischen Vita Gregors von Nyssa zu erleichtern.

* * *

Die Erzählung von den Ruhmestaten des seligen Gregorius, des Bischofs von Neocäsarea.

1. *Die verschiedenen Arten des geistlichen Lebens.* — Meine Brüder, lasst uns Gott lobpreisen, der am Leben aller Menschen Wohlgefallen hat, [indem er will,] dass sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen und leben und sich durch ihre Handlungsweise geistlich emporheben zu der erhabenen Himmelshöhe, so dass sie, während sie ihrem Fleische nach auf Erden zu wandeln scheinen, doch nach Art der Engel vor der Hoheit Gottes weilen. Denn nicht auf Bergen und in Höhlen und in Felsklüften und in Erdspalten allein haben manche das Heil Gottes erwartet, sondern auch im Frieden der Kirche sind kraftvolle Helden erfunden worden, angetan mit der Waffenrüstung des Geistes und siegreich kämpfend den Kampf mit dem Feinde durch die Kraft des Kreuzes, — wie wir von dem seligen Gregorius, dem Bischof von Neocäsarea, erzählen wollen.

2. *Berufung des Einsiedlers Gregorius zum Bischof von Neocäsarea.* [Vgl. Greg. Nyss. § 7.] Dieser war ehedem ein Eremit und fand seine Freude an der Wüstenei der Berge, um dort den Frieden der Kreatur zu finden. Und indem seine Seele sich ganz dieser seligen Freude hingab und der Lebensweise der Vollkommenheit nachjagte, verbreitete sich sein Ruf in vielen Städten. Und gerade zu dieser Zeit war durch besondere Fügung Gottes von der Mühsal des Lebens der Zeit zur ewigen Ruhe eingegangen der Bischof, welcher auf dem apostolischen Stuhle der Stadt Neocäsarea sass. Es fanden sich aber die Kleriker zusammen und kamen hin zu dem vortrefflichen Gregorius von Nazianz und baten ihn, er möge ihnen einen Hirten geben, indem sie ihm von dem Hinscheiden des eben Verstorbenen berichteten. Als aber der Selige Gottes dies hörte, entliess er sie zu jener Zeit in Frieden, damit sie von ihm fortgehen sollten, indem er sprach: „Der Herr sorgt für euch, und er

bestellt den Hirten für eure Heerde seinem Willen gemäss." Der selige Gregorius aber, der Priester Gottes, gab sich eilends dem alles vermögenden Gebete hin; und er fiel auf seine Kniee und betete und sprach: „Herr, du allmächtiger Gott! Dein sind der Himmel und die Engel darin, vor deinem Glanze erzittern die Cherube und vor deinem Gebote erschrecken die starken Seraphe; du hast den Weltraum von Anbeginn geschaffen und hast darin die Welten durch deinen Befehl eingerichtet; der du, o mein Herr, ehedem deine Kirche gerettet hast und sie erworben durch dein teures Blut — du mögest auch deiner Heerde einen Hirten nach deinem Willen auserlesen!"

Und als er so gebetet hatte, da kam ein süsser und angenehmer Schlaf über ihn; und eine Stimme ward von ihm vernommen, welche sprach: „Mache niemanden dazu als den Eremiten Gregorius." Und er (syr. ich?) sprach: „Mein Herr! Und wer wird mir kund tun den Aufenthaltsort des Gregorius? Denn siehe! er ist ein Bergbewohner, auch hat er keinen bleibenden Aufenthaltsort. Denn wer kann den Adler jagen, wenn er mit seinen Schwingen auf den Fittigen des Äthers wonnig sich wiegt?" Und wieder kam eine Stimme zu ihm, zum zweiten Male, und sprach zu ihm: „Sende aus, lass herbeibringen die Kleriker; und nimm auf deine Hände das heilige Evangelium und gehe hinein zum Altar Gottes, an den heiligen Ort der Sühnestätte (d. i. in das Allerheiligste), und gedenke dort seines Namens und mache ihn dazu, wenn er auch nicht da ist! Und mein ists, den Adler zu jagen und ihn herbeizubringen von da, wo er ist. Denn ich kenne alle Vögel des Himmels und das Wild des Feldes ist mein!"

Und als dies der wunderbare Gottesmann, der Bischof Gregorius, gehört hatte, da berief er die Kleriker, wie ihm befohlen war; und er ging hinein mit ihnen zum Altar Gottes. Und er rief und sprach: „Wir nennen den Namen des Eremiten Gregorius, den Gott ausersehen hat auf den bischöflichen Stuhl in der Stadt Neocäsarea." Und als er dies gesagt hatte, segnete er sie und entliess sie in Frieden.

3. *Sein Besuch in Nazianz, die Uebernahme des Bischofsamtes und die Offenbarung der wahren Lehre.* [Vgl. Greg. Nyss. § 8 und 9.] Denn Gott, der zu aller Zeit Wunder tut an seinen Heiligen und dessen preisenswerte Fürsorge dem ganzen Menschengeschlechte gilt, sandte einen von den Feuerengeln, die im Dienste seiner Ehre stehen, hin zu Gregorius auf den Berg und liess ihm sagen: „Siehe, ein Priester Gottes sollst du sein in der Stadt Neocäsarea! Stehe auf, gehe hin und ziehe ein! Vorerst aber gehe hin nach der Stadt Nazianz und lass dich segnen von dem Auserwählten Gottes, Gregorius, und alsdann sollst du im Frieden hin zu deiner Stadt kommen!" Als er dies aber hörte, sprach er: „Du, o Herr, der du alles in deiner Gewalt hast, du weisst es, dass dein Knecht nicht an vergänglicher Ehre Gefallen hat; wenn es aber dir so gefällt, o Herr, so möge dein Wille an uns geschehen wie im Himmel!"

Und sogleich stand er auf und wandelte nach der Stadt Nazianz und berichtete dem Bischof Gregorius das, was der Engel zu ihm gesagt hatte. Aber auch Gregorius behielt ihn bei sich und berichtete ihm von den Mysterien Gottes, die sich mit ihm vollzogen hatten. Und so segnete er ihn und entlies ihn in Frieden.

Als aber der auserwählte Gregorius zu der Stadt hinabgestiegen war, fand er sie entbrannt von der Verehrung der Götzen. Als er aber die grosse Ehre sah, die sie den fremden Göttern erwiesen, da weinte er bitterlich und betete und sprach: „Herr Gott, du Schöpfer und Erhalter der Kreaturen! Sintemal du den heiligen Geist, den Paraklet, deinen Jüngern, den Aposteln, gesandt hast und hast ihre Jgnoranz durch deine Erkenntnis der Wahrheit erleuchtet, so tue deine Wunder auch zu dieser Zeit kund und gieb uns vermittelst deiner Schrift ein Abbild der verborgenen Mysterien deines Glaubens!“ Und zur Stunde wurden Buchstaben auf der Wand sichtbar, die so lauteten: „Drei Personen, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, eine göttliche Natur!“

In jener Nacht aber schlief Gregorius und sah in seinem Traum einen Jüngling, der ein Buch in seiner Hand hatte, und eine Jungfrau, die angetan war mit kostbaren Gewändern, und er hielt sie an der Hand, nämlich Johannes den Evangelisten, den Sohn des Zebedäus, und Maria, die Mutter unseres Herrn. Die sprachen zu ihm: „Merke auf auf das, was du siehst, o Mann! Denn siehe, ich verheisse dir heute, dass du den Glauben sehen wirst, der vom Himmel her erschienen ist. Doch stehe auf wie ein hohes Horn und predige vor dem Volke!“ Er aber lehrte sie in der Nacht und bei Tage ohne Unterlass.

4. *Der Betrug der Juden, ihre Bestrafung und Gregors Milde.* [Vgl. Greg. Nyss. § 22.] Und nachdem er bei ihnen eine gewisse Zeit gewesen war, da zog er aus, um seine Diöcese zu besuchen. Und als er seines Weges dahinzog, siehe, da sprachen zwei Leute von dem Volke der Juden mit einander in ihrer ränkevollen Weise: „Sieh, Gregorius geht vorüber; wir wollen doch ihm etwas vormachen, und wir werden schon ein Almosen von ihm bekommen!“ Und sie sagten: „Auf welche Weise?“ Und einer sagte zum andern: „Lege *du* dich hin, so wie ein Toter, und *ich* will über dich weinen!“ Und es geschah: als Gregorius an sie herangekommen war, da warf sich der Mann, welcher [dort] dastand, vor ihm nieder und sprach: „Ich bitte dich, o Herr, erbarme dich meiner! Wir gingen unseres Wegs, als sich dieser mein Genosse [tot] hinlegte. Weise mir doch so viel an, wie nötig ist zu seinem Begräbnis!“ Gregorius aber schnitt sogleich die Hälfte seines Mantels ab und warf sie auf ihn; und sogleich entwich seine Seele aus seinem Körper. Und so kam seine Lüge klar an den Tag.

Als aber Gregorius von ihnen weiter gegangen war, trat der Mann an den [eben] Gestorbenen heran, fasste ihn an und sprach zu ihm: „Steh doch auf! Denn siehe, wir haben unseren Spott

mit dem Manne getrieben und ein Almosen von ihm bekommen.“ Und als er den Leib sah, der nun wirklich ein Leichnam geworden war, so lief er zu dem seligen Gregorius hin und sprach: „Habe Mitleiden mit mir, o Herr, du Jünger Christi,“ indem er ihm ihre ganze Lüge vorerzählte. Und er sagte: „Wegen seiner Bedürftigkeit, o Herr, hat er dies getan. Und wie dein Herr, o Herr, der seine Güte auch gegenüber der Schlechtigkeit unseres Volkes erwiesen hat, so erweise auch an uns deine Güte! Denn er hat Weib und Kinder, und sie warten auf ihn.“ Und als dies der Mann Gottes gehört hatte, kehrte er um mit ihm und stellte sich über den Verstorbenen; und er betete zum Herrn und sprach: „Christus, Heiland der Welt! Sintemal du freiwillig in das Totenreich hineingegangen bist, um Adam, dein Gebilde, von der Verwesung des Todes aufzuerwecken, und hast ihn befreit von der Sünde auf Grund der Uebertretung des Gebotes drinnen in Eden und hast den Gefangenen, der gefangen sass schon seit der [ersten] Generation der Welt, herausgeführt; auch den Lazarus, mein Herr, als du ihn riefst, hatte der Tod weggetragen und vor dich hingelegt, — du, o Herr, habe auch jetzt Mitleid mit diesem Jüngling und lass seine Seele in seinen Körper zurückkehren!“ Und als er sein Gebet beendet hatte, nahm er ihn bei der Hand und sprach zu ihm: „Zu dir, o Seele, du Geschöpf Gottes, sage ich im Namen unsers Herrn Jesus Christus: kehre zurück an deinen Ort, geh hinein und wohne [wieder] in deinem Körper, gleich wie du ehedem [darin] warst!“ Und sogleich stand der Jüngling auf; und jeder, der dort war, pries Gott um des Wunders willen, das er an den Menschen durch seinen Vertrauten getan hatte. Und auch diese Juden nahmen sogleich die heilige Taufe an und wurden erprobte Mönche (wörtlich: Klosterbewohner).

5. *Vertreibung des Orakeldämons und Bekehrung des Heidenpriesters.* [Vgl. Greg. Nyss. § 11 und 12.] Und es geschah: als der selige Gregorius nach einer Stadt gelangte, da sah er ausserhalb derselben einen Götzentempel; und er ging hinein und übernachtete in ihm, und er blieb darin die ganze Nacht wach. Der Dämon aber, der in dem Götzentempel verehrt wurde, fürchtete sich vor dem Gebete des seligen Gregorius und entwich von dort. Sobald aber der Selige das nächtliche Officium beendet hatte, ging er seines Weges weiter. Bei Tagesanbruch aber kam der Heidenpriester, der gewöhnlich den Götterkult ausübte (richtiger wohl: den Kult dieses Gottes versorgte), nach dem Götzentempel; und als er nach seiner Gewohnheit viel betete und flehte, war der Götze nicht da, der ihm erscheinen sollte. Er aber zerriss wegen des grossen Kummers, der ihn erfasste, seine Kleider; und als er [nochmals] viel betete, erschien er ihm und sprach zu ihm: „Von jetzt an darfst du mich nicht mehr hieher wünschen! Gregorius nämlich (syr.: aber), der Jünger Christi, ist hereingegangen, hat hier gebetet und mich vertrieben, und so kann ich nicht mehr hier hereinkommen.“ Spricht zu ihm der Heidenpriester: „Also, wenn

Gregorius dir befehlen würde, so würdest du herein kommen!?" Er aber sprach: „Wenn er mir befiehlt, gehe ich hinein." Als aber der Heidenpriester dies hörte, lief er zu dem seligen Gregorius nach dem Gebirge hin und sprach zu ihm: „Wenn du dem Gotte, der von den Bewohnern dieses Landes verehrt wird, jetzt aber durch dein Gebet vertrieben worden ist, es befehlen wirst und er wird [wieder] an seinen Platz hineingehen, so will ich kommen und ein Jünger des Gottes werden, den du predigst!"

Als aber der selige Gregorius dies hörte, schrieb er ihm so auf eine Tafel: „Gregorius, der Jünger Christi, dem Götzen! Gehe hinein an deinen Platz!" Und der Heidenpriester nahm die Tafel, ging hinein in den Götzentempel und legte sie drin nieder; und sogleich erschien der Götze. Und es sprach zu ihm der Heidenpriester: „Jetzt, wo du den Befehl dazu erhalten hast, bist du an deinen Platz zurückgekehrt!? Und er sprach zu ihm: „Ja!" Da antwortete der Heidenpriester und sprach: „So ist also Gregorius stärker als du, so dass du seinem Befehle aufwartest!?" Und es antwortete der Dämon und sprach zu ihm: „Es ist uns nicht möglich der Kraft des Kreuzes zu widerstehen, weil ihm die Legionen der Engel und der Menschen und der Dämonen unterworfen sind." Da antwortete der Heidenpriester und sprach: „Wenn sonach ein Jünger so viel stärker ist als du, um wie viel mehr erst sein Meister! Darum ist es meine Pflicht, dass ich hingehe, um dem zu dienen, der mehr ist als du!" Und sogleich liess er ihn im Stiche und ging hin zu dem seligen Gregorius und ward ein Jünger von ihm.

6. *Des Heidenpriesters Zweifel an Gregors Erzählung vom Märtyrertode des Jünglings.* [Vgl. Greg. Nyss. § 25.] Und es geschah eines Tages: als Gregorius da sass und [die Schrift] auslegte, da horchte er hin und hörte etwas und sah wie mit dem Auge des Geistes; der Heidenpriester aber sprach: „Offenbare mir, o Herr, was du siehst, und warum du aufhorchst, als ob du etwas hörst!" Der selige Gregorius aber sprach: „Ich sehe, wie gerade jetzt ein Jüngling in der Stadt vor dem Richter steht und Zeugnis ablegt und den Satan tötet durch die Güte Gottes." Der Heidenpriester aber sprach: „Herr, erlaube mir, dass ich hingehe und nachsehe, um auf diese Weise im Glauben befestigt zu werden!" Und er überliess ihm die Kraft seines Gebetes und sprach: „Gehe hin in Frieden, und unser Herr möge mit dir gehen!" Und sogleich lief der Heidenpriester nach der Stadt und ging hinein, und er sah, wie ihm gesagt worden war, und das Martyrium jenes Jünglings ward durch Feuer vollzogen. Und der Heidenpriester schrie mit lauter Stimme der Verwunderung und sprach: „Gesegnet sei unser Herr, der uns befreit hat von dem Irrwahne der Götzen durch seinen Jünger Gregorius."

7. *Die Ueberwindung des Dämons im Bade durch den Heidenpriester vermittelst des Gebetes Gregors.* [Vgl. Greg. Nyss. § 26.] Ferner aber war ein Bad in der Stadt, und ein starker Dämon

wohnte darin und liess niemanden hineingehen, ausser von der dritten Stunde an bis zur neunten. Und wenn jemand es wagte ausser dieser Zeit hineinzugehen, so brachte er ihn um. Der Heidenpriester aber wollte, ermüdet von der Anstrengung des Weges, ausser dieser Zeit hineingehen, um sich zu baden. Da hielt ihn der Bademeister fest und hielt ihn davon ab, indem er sagte: „Mann, willst du deinen Tod?“ Der Heidenpriester aber, dieweil er auf das Gebet des seligen Gregorius fest vertraute, ging beherzt hinein; und als ihn der Dämon sah, da heulte er und rüttelte an den Türen und war nahe daran das Bad zu zerstören, und er sprach zu dem Heidenpriester: „Mann! Noch kannst du das [letzte] Opfer mit deinen eigenen Augen sehen — wie darfst du mich so verachten? Denn, was kann ich dir denn antun, da das Gebet des seligen Gregorius dich begleitet?!“ Der Heidenpriester aber setzte seinen Willen durch; und dann ging er heraus und stieg hinan und erzählte dem seligen Gregorius alles, was vorgefallen war.

8. *Die Ablenkung des Flusses Lykos von der durch ihn bedrohten Stadt.* [Vgl. Greg. Nyss. §§ 17 und 18.] Es war aber in jenem Lande eine Stadt, und ein Fluss ging an ihrem Weichbilde vorüber und richtete immerwährend grosse Beschädigungen an, so dass sie jenen Fluss wegen seiner grossen Wildheit „Wolf“ (d. i. *Λύκος*) nannten. Als aber die Leute der Stadt von den gewaltigen Wundern hörten, die unser Herr durch die Hände des seligen Gregorius tat, da liefen sie hin, um ihn zu benachrichtigen, indem sie zu ihm sagten: „Wir bitten dich, o Herr! Erbarme dich über uns! Die Lage der Stadt, o Herr, in der wir wohnen, ist schön; doch der Fluss, der an ihr immer vorüberfliesst, richtet grosse Beschädigungen an und trägt, o Herr, unsere Habe und unser Vieh fort; auch zerstört er die Häuser von ihren Grundmauern aus und trägt sie fort, und die Menschen, die drin in den Häusern wohnen, tötet er. Aber so wie dein Herr, der grosse Baumeister der Weltschöpfung, welcher gekommen ist, um das Zerstörte aufzubauen [Ez. 36, 36] und den wüsten Stätten der Adamskinder den Frieden wieder zu geben, so mögest auch du, o Herr, der Stadt den Frieden wiedergeben, die durch die Beschädigungen des Flusses verwüstet ist.“ Und sobald der selige Gregorius es von ihnen vernommen hatte, stand er auf und ging mit ihnen hin. Und als er die vielen Aushöhlungen sah, die den Fluss mitten in der Stadt umgaben, auch die grossen Beschädigungen, die er angerichtet hatte, da nahm er seinen Stab und steckte ihn an dem Weichbilde der Stadt in die Erde hinein und sprach: „Dir sage ich, du stumme Natur, ihr feuchten Wasser, im Namen unseres Herrn Jesus Christus, des Gottes der ganzen Welt: nicht sollst du [wieder] in sie eindringen und in ihr irgend welchen Schaden anrichten!“ Und sogleich schlug sein Stab wieder aus und ward ein grosser Baum; und allemal wenn die Wasser kamen und an ihn stiessen, mussten sie von dem Weichbilde der Stadt wieder umkehren, und sie machten

anderwärts Höhlungen, indem sie [nun] südlich von der Stadt flossen.

9. *Die Austrocknung des Teiches zur Versöhnung der beiden Brüder.* [Vgl. Greg. Nyss. § 16.] Zu jener Zeit aber lebte ein vornehmer Mann in der Stadt; und nach dem Befehle Gottes schied er aus dem Leben des Leibes und hinterliess zwei Söhne. Als diese Erben aber das ganze Erbe ihres Vaters geteilt hatten, blieb ihnen ein Teich übrig, der seinem Besitzer grossen Nutzen brachte; denn es war eine gewaltige Menge vieler Fische darin. Und deswegen kam es zwischen ihnen über denselben zu vielen Zwistigkeiten; und sie stritten so viel und heftig, dass sie sogar ihre Diener gewappnet zum Kampfe gegen einander bereit hielten. Ihre Freunde benachrichtigten aber den seligen Gregorius über diesen Tatbestand. Der Mann Gottes aber ging ohne Verzug hin zu ihnen, um sie zu versöhnen, indem er sprach: „Ihr Männer, ihr seid doch Brüder! Warum wollt ihr dem Satan ein Vergnügen bereiten? Einer möge den Teich behalten und der andere das Geld nehmen, das auf ihn kommt!“ Und einer von ihnen spricht: „Ich lasse ihn nicht los!“ und der andere: „Bis zum Tode lasse ich ihn nicht fahren!“ Der Selige aber befahl, dass man zusammen zu dem Teiche hingehen sollte; und als alle an ihm standen, da sprach zu ihnen der Selige: „Ihr Leute, was streitet ihr euch um etwas, was euch nicht gehört? Die Wasser gehören Gott; auch der Weiher gehört Gott! Was streitet *ihr* euch [also] um etwas, was euch nicht unterworfen ist? Wollt ihr denn Frieden mit einander machen, oder soll ich euch [erst] zeigen, dass der Teich euch gar nicht gehört?“ Sie aber sprachen: „Nein!“ Als aber der selige Gregorius sah, dass sie sich nicht bewegen liessen Frieden zu schliessen und der Satan sie dazu antrieb, das Erdreich mit ihrem Blute zu tränken, da streckte er seine Hand über die Wasser aus und sprach: „Euch sage ich, ihr feuchten Wasser, ihr Unterthanen Christi! Im Namen unsers Herrn Jesu Christi, durch dessen Gebot ihr an diesen Ort zusammengebracht worden seid, in [eben] diesem Namen Christi sage ich euch, dass ihr von diesem Orte weichen sollt und verschlungen werden sollt von den Höhlungen der Erde, damit nicht um der Liebe zu euch willen das Gebilde Gottes [d. h. ein Menschenleib] zerstört werde!“ Und sogleich vertrockneten diese Wasser, und der Grund und Boden der Erde wurde sichtbar. Und der Selige sprach zu diesen Brüdern: „Seht ihr jetzt, dass die Wasser nicht euch gehörten!? Waren sie etwa eurem Gebote unterworfen? Konntet ihr sie etwa bannen, dass sie in ihrem Weiher bleiben mussten? Gehet darum hin im Frieden!“ Sie aber, die Brüder, obwohl sie [erst] nicht wollten, machten mit einander Frieden und gingen heim.

10. *Die Wahl des Schmiedes Alexander zum Bischof.* [Vgl. Greg. Nyss. § 19 und 20.] Es war aber in dem Lande eine kleine Stadt, die auch [dem Bistum von] Neocäsarea unterworfen war. Nun

ging in diesen Tagen nach dem Befehle Gottes fort aus dem Leben der Welt der [durch die Arbeit seines Lebens] aufgeriebene Bischof, der in ihr gewesen war. Die Kleriker aber gingen nach der Gewohnheit, die in der Stadt herrschte, hinauf nach Neocäsarea, um [dort] einen Hirten für sich zu erhalten. Als sie aber vor Gregorius erschienen waren, gaben sie ihm eine Liste der Namen, die [hierfür] in Betracht kamen. Als aber die Liste verlesen worden war, ergab es sich, dass der Name eines Mannes darauf war, der [viele] Mängel hatte und dessen Namen man wegen seines Reichtums auf die Liste gesetzt hatte. Es war aber ein Eiferer unter den Klerikern; als dieser seinen Namen auf der Liste hörte, da reizte ihn der Gotteseifer, und er sprach: „Allsogleich machet niemand dazu als den Schmied Alexander!“ Der selige Gregorius aber, als er dieses Wort hörte, begriff wohl, dass die Geschichte mit dem Schmied Alexander nicht so von ungefähr gekommen war, und so entliess er die Kleriker. Und sie gingen fort.

Er aber breitete sogleich den Mantel vor dem Herrn aus und kniete nieder in seinem Gebete und sprach: Herr Gott, der du sitzest auf den Cheruben, vor Anbeginn aller Zeiten hast du die Erde gegründet und deine Finger haben den Himmel geschaffen, und du vergehst nicht mit der Generation und nicht wandelst du dich mit der Zeit und nicht wie die Tage schwindest du dahin, sondern du bist, wie du bist, [schon] vor Anbeginn der Welten, und der Himmel und die Erde und die Tiefe samt dem Aether sind wie eine Handfläche vor dir und wie ein Tropfen aus dem Eimer! Und nun, o Herr, durch dessen Wink die Menschen zum Sein kommen, wollest du dir jetzt einen Mann ausersehen, der deinem Willen wohlgefällt!“ Und als er sein Gebet vollendet hatte, da kam eine himmlische Stimme zu ihm und sprach zu ihm: „Niemanden sollst du dort zum Bischof machen als den Schmied Alexander!“ Gregorius aber sprach: „O Herr, wer wird mir diesen Mann zeigen?“ Und eine göttliche Stimme kam zum zweiten Male zu ihm und sprach zu ihm: „Sende hin, lass herbeiholen den Mann, der mit ihm arbeitet, und von ihm kannst du Erkundigung einziehen über seine Trefflichkeit!“ Und sogleich sandte er schnell hin nach dem Manne; und als der Schmied vor Gregorius im Zimmer erschienen war, da hob er an und sprach zu ihm: „Sage mir, mein Bruder, wer ist dieser Alexander, der mit dir arbeitet, und was ist er [für ein Mann]?“ Der Schmied aber antwortete und sprach: „Er will uns durchaus glauben machen, o Herr, dass er zu nichts tauge; ich aber, o Herr, halte ihn nicht für nichts, denn seine Arbeiten sind nicht für nichts. Sein Lohn beträgt aber mehr als 150 Groschen (eig. nummus) den Tag, und über 50 Groschen nimmt er nicht von mir und davon nährt er sich mit ein wenig Brod; und das, was übrig bleibt, gibt er den Armen. Und Fleisch isst er nicht und Wein trinkt er nicht und in einem Bade hat ihn noch niemand sich baden sehen, und seine Mahlzeit reicht ihm von Abend bis wieder zum Abend. Was

aber von Zeit zu Zeit einmal an Worten seiner Weisheit [ihm] entschlüpft, derartiges sagen auch nicht einmal die Philosophen der Welt.“

Als aber der selige Gregorius dies hörte, sprach er zu dem Schmied: „Bei deinem Leben, mein Bruder! Wie du es verstehst — je nachdem dir die Schlauheit des Handwerks eingiebt —, so bringe ihn hieher!“ Der Schmied aber ging zurück nach seinem Hause und sprach zu Alexander: „Es fehlt uns an Eisen! Komm', wir wollen nach der Stadt Neocäsarea gehen.“ Und als sie zur Stadt gekommen waren, führte er ihn hinein vor Gregorius. Alexander aber, sobald er nur eingetreten war, fing an sich kindisch zu stellen und redete überflüssige (i. S. v. läppische?) Worte; doch bei seinem Eintritt von der Türe her erschien er dem, vor den er hineintrat, wie ein leuchtender Stern. Und der Bischof Gregorius rief und sprach: „Siehe, das ist ein Mann, dessen Angesicht wie die Morgenröte strahlt und dessen Seele verklärt wird durch den Lichtschein der Glorie des Himmels!“ Und er stellte den Alexander hin vor den Herrn und liess ihn schwören und sprach: „Bei dem, der den Himmel ausgebreitet hat wie Teppiche und darin den Thron seiner Herrlichkeit aufgerichtet hat, und hat die Engel des Feuers und des Geistes zum Dienste seiner Hoheit dahinein versetzt; bei dem, der die Erde auf den Wassern von Anbeginn an festgegründet hat, und hat auf sie den Erdkreis gelegt und ihn zur Wohnstätte für die Menschen bestimmt; bei dem, der seine Arme am Kreuze ausgebreitet hat, und hat die Erde hingezogen zu der Erkenntnis der Wahrheit, — nicht lege eine Hülle vor deine wahre Beschaffenheit (syr. „Schöpfung“, d. h. deine sittliche Beschaffenheit; oder vielleicht für γένεσις = Herkunft), sondern so, wie du für Gott beschaffen bist, so will ich dich sehen, — wenn weise, dann als weise, wenn untauglich, dann als untauglich!“ Und als Alexander dies gehört hatte, fürchtete er sich vor der gewaltigen Heftigkeit seiner Beschwörung, und er sprach: O Herr, wozu ist es nötig, dass du deinen Knecht [so gründlich] erforschest? Denn so weit ich es vermochte, war Gott mir [das Ziel meiner] Erkenntnis!“ Gregorius aber sprach zu ihm: „Sage mir: Von wo bist du her? und was ist deine Beschäftigung?“ Alexander aber offenbarte ihm den ganzen Tatbestand und sprach: „Ich, o Herr, ich war der Sohn des Maximianus aus der Stadt Rom. Und als mein Vater starb, da erwog ich vielerlei, um dadurch Gott näher zu kommen. Und ich sah, dass für die Seele, die Gott liebt, keine Art des Seins vorzüglicher ist, als die, dass sie sich in dieser Welt in Armut befinde. Als ich dies erwogen hatte, da verkaufte ich alle Habe, die mir meine Eltern vererbt hatten, Gold und Silber und Landgüter und Kleider, und gab es den Armen; und auch die Sklaven, die ich hatte, siebenhundert [an der Zahl], liess ich an *einem* Tage frei. Und Christus, mein Herr, wird deiner Heiligkeit — er, der die Gedanken der Seele beherrscht und sie bei sich gegenwärtig hat, er, der die Gesinnung der Menschen ausmisst — offenbaren, dass ich nicht zu eitler Ruhmredigkeit dir dies vorerzählt habe, sondern aus Furcht vor der Beschwörung.“

Gregorius aber sprach weiter zu ihm: „Bei deinem Leben, mein Bruder! Und warum hast du diesen Weg der Einfalt dir erwählt?“ Alexander aber sprach zu ihm: „Weil ich gesehen habe, wie die Welt stumpfsinnig Lieblosigkeit an die Stelle ihrer Liebe und Unbarmherzigkeit an die Stelle ihrer Barmherzigkeit setzt — heute ehren die Menschen und morgen verachten sie, heute preisen sie und morgen schmähen sie, dieser seguet und der andere flucht —, und wie die Menschen sich durch dreierlei dazu hingezogen fühlen, durch Werke Gottes sich zu betätigen: entweder um von den Leuten gepriesen zu werden, oder um materiellen (eig. adv. körperlich) Vorteil zu haben, oder um die Gewalt einer leitenden Stellung zu besitzen. Und darum habe ich mir die Armut erwählt, um durch sie den Satan zu besiegen; und wenn es nun sich trifft, dass ein Armer auf dem Wege sich befindet, und es kommen Räuber und sehen, dass er ganz arm ist, so befriedigen sie [sogar] ihm von dem, was sie haben, seine Bedürfnisse.“

Und als Gregorius dies gehört hatte, staunte er und verwunderte sich und sprach: „Preis sei dir, Gott, der du uns diesen Schatz in irdenem Gefässe geschenkt hast, da es der heilige Geist ist, der in dem [von ihm] auserwählten Gefässe (d. i. in einem) der Menschen wohnt.“ Und sogleich brachte er ihn zur Priesterwürde herzu, indem er sprach: „Gehe hin, mein Bruder; weide fortan die Heerde Christi!“ Und er bat ihn und sprach: „Steige hinauf, lege auf der Kanzel [die Schrift] aus, und befriedige das Volk durch deine göttlichen Aussprüche!“ Und wirklich brachte er die Menscheit durch seine Aussprüche in Verwunderung; und er zog sie hin zur Gottesfurcht, so dass jedermann unseren Herrn ob der Weisheit, die er den Menschen verliehen hat, pries.

Als ihn aber Gregorius entlassen hatte, dass er im Frieden hingehen sollte, um auf dem Stuhle seines Priesteramtes zu sitzen, da dankte er und sprach: „Preis sei dir, o Gott! Wie viele Heilige hast du doch auf der Welt, und sie sind nicht bekannt und sind verborgen vor den Menschen wegen ihrer Niedrigkeit, aber gross stehen sie da in deinen Augen!“ Als aber Alexander samt seinen Klerikern in Frieden heimgesandt worden war, alsdann fing der selige Gregorius an mit seiner Seele allein zu sein, und er nahm seine ganze Seele samt seinen Gedanken zusammen, um sie in thränenreichem Impulse vor Gott auszugiessen, indem er flehte und sprach: „O Herr, mein Gott! Vom Westen her (resp. vom Abend an, nach Gen. 1, 5?) hast du die Erde [ins Dasein] gerufen bis an die Enden der Welt; und alle Wesen der Engel und Menschen bestehen, o Herr, durch den Wink deines Willens, auch das Wild, das sich ergötzt in der Einöde der Wüste; und die Vögel, die sich ergötzen in der Luft vermöge ihrer Leichtigkeit (resp. Schnelligkeit), tragen das Abbild deines Kreuzes [durch ihre ausgespannten Flügel] an sich [vgl. Just. M., apol. I, 55] und so wagen sie es, sich hoch in der Höhe zu wiegen; und auch das Gewimmel der

Fische, o Herr, das in der Tiefe der Meere sich regt, nimmt von deinem Odem, um nicht in der wildtosenden Wasserflut zu ersticken; und, indem es dein Wille wollte, hast du, o Herr, das halsstarrige Volk vierzig Jahre in der Wüste mit Brod, das nicht von Händen gebacken war, ernährt; und weiter, indem deine Gnade sich offenbarte über dem Geschlechte der Adamskinder und die verborgenen [Kräfte] der Erde offenbar machen wollte, hast du mit fünf Broden sieben Tausende in der Wüste gesättigt, wobei sie zum Abendmahle (resp. zu Geschenken, vgl. Neh. 8, 10 und Ephr., Op. syr. I, 68) zwölf Körbe übrig liessen, — und jetzt, o Herr, danke ich dir, dass du ebenso, wie deine Güte allen Wesen das, was sie brauchen, schenkt, auch mir den Menschen, den Alexander geschickt hast, der meine arme Seele demütigen soll, dass sie sich nicht in Selbstgefälligkeit überhebe!"

11. *Die Verläumdung Gregors durch die Dirne, ihre Strafe und Begnadigung.* [Vgl. Greg. Nyss. § 5.] Und als der selige Gregorius sein Gebet beendet hatte, so schlief er infolge der Anstrengung und der Erschöpfung durch die Thränen ein zu einem sanften Schlafe. Und er sah im Traumgesichte, wie einer in Mannesgestalt zu seiner Rechten stand; und dieser sprach zu ihm: Ermanne dich, du Mann Gottes Gregorius! Denn vieles wirst von deinen Feinden erdulden müssen, und [schliesslich] wirst du siegreich [den Kampf] bestehen und sie werden in die Grube fallen, die sie dir graben!" Und sogleich erhob er sich von seinem Schlafe und dankte dem Herrn ob des Gesichts, das er gesehen hatte. Der Feind aber der Rechtlichkeit, der von Anbeginn an die Menschen tötet, als er sah, dass er von der Einwohnerschaft der Stadt Neocäsarea, unter der sich [anfangs] nur siebzehn Gläubige vorfanden, unzählige Tausende zum wahren Glauben herzubrachte, — da wollte der Hasser (d. i. Satan) ihn mit den Pfeilen des Aergernisses beschiessen und so lehrte er die Knechte der Lüge, wie sie den Gregorius verläumden könnten. Als aber diese Schüler der Verworfenheit den Rat ihres Meisters aufgegriffen hatten, sandten sie hin, um eine Dirne herbeizuholen; und dann sprachen sie zu ihr: „Mache mit uns einen geheimen Plan: und zwar nimm dir zwanzig Geldstücke und rede mit Gregorius das, was wir dir sagen; und während er unter den Oberen der Stadt sitzt, gehe hin und stelle dich vor ihn hin und sage zu ihm: ‚Gib mir meinen Lohn für diese Nacht, weil du bei mir geschlafen hast!'" Sie aber nahm das Geld; und es geschah: während Gregorius in seiner Unschuld dasass und dem Volke [die Schrift] auslegte und sein Archidiakon neben ihm stand, da drängte sich die Dirne durch und stellte sich vor ihn hin und sprach zu ihm: „Gib mir meinen Lohn, weil du mit mir in dieser Nacht gebuhlt hast!" Gregorius aber samt dem ganzen Volke, das bei ihm stand, wunderte sich über diese Rede; Stephanus aber, sein Archidiakon, als er die schmähliche Verläumdung sah, liess seinen Herrn eine Zeit lang schweigen, damit er den Trug der Lügner

aufdecke; und dann hob er an und sprach zu der Dirne: „Ich weiss nicht, was du sagen willst, meine Tochter!“ Sie aber sprach zu ihm: „So ists, Gregorius! Und ich will dir nicht meinen Lohn erlassen!“ Und Stephanus hob zum zweiten Male an und sprach zu ihr: „Weib, geh' doch weg von mir deiner Wege; ich verstehe nicht, was du sagen willst.“ Da die Dirne aber nicht verstand ihre Gesichter von einander zu unterscheiden, [nämlich] das des Gregorius und das des Stephanus, so streckte sie ihre Hand nach Stephanus hin aus und sprach zu ihm: „Gib mir meinen Lohn, weil du doch mit mir gebuhlt hast! Du sollst mich nicht darum betrügen, Gregorius!“ Da erkannte das ganze Volk, als es sah, dass sie nicht das Gesicht des Gregorius zu unterscheiden verstand, dass dies eine grosse Verläumdung war. Und Gregorius sprach: „Es genügt dies für die Lügner!“

Als Stephanus aber sah, dass so der Trug der Lügner und der Dirne an den Tag gekommen war, da sprach zu ihr Stephanus: „Du bist sicherlich mit Dämonen im Bunde! Warum ist dein Mund dem Dienste des Satans geweiht, so dass dieser durch ihn schändliche Lüge über den Knecht Gottes ausgesagt hat. Ja, du Verworfene (eig. Tochter der Sünde), warum hast du einen geheimen Plan mit diesen Verruchten gemacht und wolltest Kot in die makellose Sonne werfen? Warum hast du deine Hand erhoben, um einen Stein nach dem Himmel zu werfen, während schon deine erste Mutter im Paradiese unseren Vater Adam der Seligkeit Edens beraubt hatte? Und du wolltest nach dem Lügenplane die Perle dem Verderben weihen (eig. hinwerfen), und deine Schwester, das Weib des Simson, fesselte im listigen Bunde mit den Philistern den Nasiräer und machte ihn zum Spotte vor seinem Volke, deine Verwandte aber war der hohe Rat (im Syr. Femininum = συναγωγή) des ungerechten Volkes [der Christum verurteilte]. Ebenso hast du verspottet den Alten der Generationen (d. i. Christus, vgl. Dan. 7, 9 combinirt mit der messianischen Stelle Mi. 5, 1), ihn der die Schuld Adams auf Grund seiner Uebertretung erlassen hat, und hast verläugnet ihn vor dem Angesichte des Pilatus!“ Als aber Stephanus dies gesagt hatte, sprach zu ihm Gregorius: „Gib dieser Dirne ihren Lohn, soviel sie haben will, und lass sie fortgehen, damit sie nicht uns von dem Worte Gottes abhalte und damit auch ich mich entäussere des Lohnes der Unterdrückten“ [vgl. Jak. 5, 4 u. a.]. Stephanus aber reichte ihr ihren Lohn hin, soviel sie haben wollte.

Und es geschah: als sie ihre Hand ausstreckte und das Sündengeld nahm, da warf sie sogleich der Dämon zur Erde nieder und sie sagte, sie möchten sie doch nicht ausplündern, um der Vortrefflichkeit des Gregorius willen. Als aber der Mann Gottes sah, dass sie von dem Dämon ausgeplündert wurde, tat sie ihm leid; und er streckte seine Hand aus über den Dämon und sprach: „Dir sage ich, du unreiner Geist! Du bist Christo unterworfen; und auch ich diene Christo. Im Namen unseres Herrn Jesus Christus, geh

heraus aus diesem Mädchen, ohne dass du ihr Schaden tust!“ Der Dämon aber entwich sogleich aus dem Weibe, und sie stand gesund da; Gregorius aber sandte sie weg, dass sie in Frieden fortgehen sollte, indem er ihr befahl nicht den Trug der Lügner offenbar zu machen.

12. *Die Verdächtigung Gregors durch den Knaben.* [Vgl. Greg. Nyss. § 23 a.] Als aber Gregorius eines Tages dastand und das Volk lehrte, siehe, da schrie ein Jüngling mitten aus der Volksmenge heraus mit lauter Stimme und sprach: „Lasst euch nicht bange machen, ihr Leute! denn nicht von sich aus (eig. von seinem Willen aus) redet Gregorius dies, sondern ein anderer steht zu seiner Rechten, und dieser lehrt ihn, was er sagen soll.“ Als aber Gregorius es hörte, sprach er zu denen, die neben ihm standen: „Dieser Jüngling ist nicht rein von Dämonen.“ Und sogleich warf der Dämon den Jüngling auf die Erde nieder. Gregorius aber, als er es hörte, nahm einen Lappen von dem Obergewande, das über die Schultern des Jünglings geworfen war, und hauchte einen Tadel aus seinem Munde hinein; und er warf ihn auf den Jüngling und sprach: „Nicht ich befehle dir — Christus befiehlt dir, er, der dich mit den Schweinen ins Meer hineingeworfen hat [vgl. Mt. 8, 32]: gehe aus diesem Jüngling heraus!“ Als aber der Dämon den Namen der göttlichen Majestät (eig. Herrenwürde) hörte, schrie er auf mit lauter Stimme und sprach: „Wehe mir von wegen Jesus, wehe mir von wegen seiner Jünger, dass wir hier von der ganzen Schöpfung fortgetrieben werden und dass wir dort aufbewahrt werden für die brennende Feuerhölle, um der Feindschaft willen, die in Eden zwischen dem Urahn unsres Geschlechts und dem Urahn des Menschengeschlechts entstanden ist!“ Und so verliess er den Jüngling und ging fort.

Der Jüngling aber, als er wieder gesund geworden war, sprach: „Jetzt sehe ich den Mann, der bei Gregorius stand und ihn lehrte, was er sagen sollte, nicht mehr!“ Als aber der Dämon aus dem Jüngling herausgegangen war, da erscholl eine Stimme in der Luft, welche sprach: „Nun muss ich also hingehen zu dem heidnischen Könige und dieser wird mich an Gregorius rächen.“

13. *Ausbruch einer Christenverfolgung und Flucht Gregors.* [Vgl. Greg. Nyss. § 23 b und 24 Anfang.] In diesen Tagen aber, als die Kirche Gottes von der gedeihlichen Ausbreitung des Glaubens wiederhallte, brachte der Feind, der nicht an unserem Frieden Wohlgefallen hat — nun schon seit der Welt her —, plötzlich eine Verfolgung über sie; und es sandte der tyrannische König einen Richter nach jenem Lande, indem er Drohungen und Verwünschungen gegen alle, die Christum lieb hatten, mit sich trug. Als aber Gregorius die [angedrohte] Strafe sah, so verlangte er sofort nach dem Martyrium als nach dem kostbaren Edelstein und wollte, dass er zuerst das Opfer sein sollte, und [so zugleich] ein Vorbild für die Angehörigen seiner Kirche; aber nachher schaute er ebenso auch auf die Schwäche der menschlichen Natur und sprach:

„Ich fürchte, es könnte, wenn ich die Weide (d. i. die Diöcese) im Stiche lasse, der Wolf einbrechen und die Heerde Christi vernichten.“ Und er betete vor dem Herrn und sprach: „O Herr, der du auf den Cheruben sitzest, nachdem du gesessen hast auf dem Eselsfüllen und einzogst in Jerusalem, mit der heldenhaften Macht deiner Rechten hast du den Himmel ausgespannt, und in Demut erschienst du in der Welt und die Kreuziger hefteten sie aus Holz, dieweil du freiwillig, o Herr, das Leiden des Todes ertrugst um unsertwillen, — so habe auch Mitleid mit dem Leiden deines Knechtes in dieser Stunde und tue mir kund das Loos, welches ich nach dem Willen deiner Gottheit auf mich nehmen soll“. Und sogleich erscholl eine Stimme neben ihm und sprach zu ihm: „Mach dich auf, nimm dein Volk und zieh aus, gehe hin nach der Wüste und verbirg dich, bis dass der Zorn vorübergeht!“ Und alsbald machte er sich auf, nahm seine Gemeinde (eig. Kirche) mit sich und zog aus.

14. *Wunderbare Rettung Gregors und seines Diakonen.* [Vgl. Greg. Nyss. § 24.] Als aber der Richter hörte, was geschehen war, sandte er Männer aus, die den Gregorius verfolgen und ihn herbeiholen sollten. Und sie zogen aus und fanden ihn bei der Höhle, ihn samt dem Heidenpriester, der sein Jünger geworden war; und sie hielten sie für Bäume und wussten nicht, dass es Menschen seien. Und die Leute, die ausgesandt worden waren, kehrten um zu dem Richter, indem sie sagten: „Wir sind in der ganzen Wüste herumgegangen und in Höhlen und in Felsklüften und in Erdspalten und haben [nach ihnen] gesucht, und wir haben niemand gefunden, ausser zwei Bäumen, die neben einer Höhle hingepflanzt waren.“ Die Leute aber von den Soldaten des Richters, in denen der Glaube an Christus verborgen ruhte, erkannten, dass es ein Wunder war, und priesen Gott.

15. *Gregors Rückkehr, der Segen seiner Wirksamkeit und sein Tod.* [Vgl. Greg. Nyss. § 27 Anfang und 28.] Kurze Zeit nachher aber starb der tyrannische König und es ward Ruhe auf der Erde. Gregorius aber und das ganze Volk Gottes kehrten zu ihrer Kirche in allen Ehren zurück. Und er musterte das ganze Volk der Stadt und er sah, dass nicht mehr als nur siebzehn Ungläubige darin waren; und er dankte dem Herrn und sprach: „Ich danke dir, o Herr, dass einst, als du mich in diese Stadt brachtest, ich [nur] siebzehn Gläubige darin vorfand, und jetzt, siehe, halten sich darin [nur] noch siebzehn Ungläubige auf. Menge du sie samt ihren Brüdern deiner Herde bei, o Christus!“ Und nach diesem allem schied der Selige aus dieser Welt der Leiden und ging siegreich heim zu seinem Herrn. — Durch seine Gebete soll Erbarmen über der Erde und über ihren Bewohnern herrschen, bis in alle Ewigkeit! Amen!

Zu Ende ist die Geschichte des seligen Gregorius.

XII. Jahrgang 1895.

Theologische Zeitschrift

aus der Schweiz

redigirt

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Zürich-Wiedikon.

Privatdozent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:

Fr. 6. — für die *Schweiz*. — M. 6. — für's *Ausland*.

Zürich

Verlag von Aug. Frick

1895.

Inhalts-Verzeichnis.



Die Stellung des Christentums zur Kunst.*)

Von Dr. Ernst Buss, Pfarrer in Glarus.

Seit den ältesten Zeiten treten *Religion und Kunst* Hand in Hand miteinander auf. Doch, wie im alten Testament das religiöse Bewusstsein schon mit Adam, die Kunstübung dagegen erst mit Jubal, dem Erfinder der Blas- und Saiteninstrumente erwacht, so erscheint die Religion immer als das primäre, die Kunst als das sekundäre. Die Kunst ist von der Religion ausgegangen und stand bei allen alten Völkern in Dienst derselben. Was die vorchristliche Welt an Erzeugnissen künstlerischen Schaffens aufweist, das dankt sein Entstehen fast ausnahmslos direkt religiösen Impulsen. Die grossartigsten Bauwerke, welche die Akropolis zu Athen, das römische Kapitol, die alten Städte Aegyptens, Assyriens und Indiens schmückten, waren Tempel. An der Darstellung der Götter entwickelte sich die Plastik, die eben deshalb im Altertum zu jener vielbewunderten Vollendung gelangte, weil im Dienst des heiligsten nur das höchste und schönste würdig genug erschien. Und was man sich von der Leier eines Orpheus und Arion, von der Harfe Davids oder den Gesängen der eleusinischen Mysterien erzählte, das führt alles ebenso auf religiöse Inspiration zurück wie die Lieder des Rigveda, der Zendavesta, die herrlichen Epen eines Homer und Hesiod, das Buch Hiob und andere Erzeugnisse der ältesten Dichtkunst. Ja, die Aufführungen der griechischen Tragödien eines Sophokles und Euripides, selbst der Komödien eines Aristophanes waren wesentlich kultische Darstellungen zu Ehren der Götter, nicht minder die olympischen und isthmischen Spiele, und es durfte dabei weder das Opfer noch die Anrufung der Gottheit fehlen, der sie geweiht waren.

Dieser geschichtliche Zusammenhang zwischen Religion und Kunst beruht auf einer *innern Verwandtschaft* derselben. Beide nämlich gehen von dem idealen und göttlichen aus, das der Welt zu Grunde liegt und in unserer Seele zur Empfindung kommt, schlagen aber von diesem gemeinsamen Ausgangspunkte aus ver-

*) Vortrag vor einem gemischten Publikum.

schiedene Richtungen ein, die Religion nämlich die Richtung auf das ethische, die Kunst dagegen die Richtung auf das ästhetische; die Religion schaut das wahre mit dem Auge des Gemüts unter dem Gesichtspunkt des guten, die Kunst dagegen schaut es mit dem Blick der Phantasie unter dem Gesichtspunkt des schönen. Bei der Religion unterliegt alles dem Urteil des Gewissens, bei der Kunst alles dem Urteil des Geschmacks. Das ethische und das ästhetische schliessen einander nicht aus, sondern ein und fordern und fördern sich gegenseitig. So wird das religiös-sittliche Bewusstsein stetsfort nicht allein auf eine *gute* Lebens*haltung*, sondern ebenso auch auf eine *schöne* Lebens*gestaltung* dringen; und umgekehrt wird ein richtiger Kunstgeschmack das schöne vor allem im guten suchen und das gute zum Gegenstand schöner Darstellung machen.

Religion und Kunst sind also sowohl psychologisch als historisch innig verschwisterte Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens. Es lässt sich daher erwarten, dass diese nahen Beziehungen ganz besonders schön und deutlich im *Verhältnis des Christentums zur Kunst* zu Tage treten werden, des Christentums als der höchsten, allein vollkommen befriedigenden Religion, am schönsten und deutlichsten im Verhältnis des Protestantismus zur Kunst. — Ob und in wie weit nun die Wirklichkeit diese Erwartungen erfüllt hat, soll im Nachfolgenden beleuchtet werden.

I.

Wenn wir bei den Religions- und Kunstkritikern danach Umschau halten, was für eine Stellung das Christentum der Kunst gegenüber einnehme, so begegnen wir bis auf die neueste Zeit oft genug dem ***abfälligen Urteil, das Christentum beobachte der Kunst gegenüber eine ablehnende Haltung.*** Es liege dies in seiner Natur, in seinem transcendentalen Gottesbegriff, seiner Weltflucht, seinem von allem sinnlichen abgewandten Wesen. Auch geschichtlich habe es sich von Anfang an bis heute gegen die Kunst teils gleichgültig, teils geradezu feindselig verhalten. Es sei wesentlich schuld am Untergang der alten klassischen Kunst und habe sich auch später der freien Entwicklung der schönen Künste immer entgegengestemmt, und wenn sich noch dieses und jenes zu Gunsten des Katholizismus sagen lasse, so treffen die Vorwürfe umsomehr den Protestantismus, der, was jener zugelassen, noch beseitigt habe und bis zur Stunde mit seinen kahlen Kirchen und seinem schmucklosen Gottesdienst offen seine Kunstverachtung zur Schau trage.

Ein vergleichender Überblick über die Geschichte des Christentums und der Kunst scheint auch auf den ersten Blick indertat gegen die Kunstfreundlichkeit des Christentums zu entscheiden. Denn während bei andern Völkern der Höhepunkt des öffentlichen Lebens auch zugleich den Höhepunkt ihrer Kunstentwicklung bezeichnet, während z. B. bei den Griechen die höchste Blüte der Sculptur, Architektur, Poesie und Malerei unter Phidias, Polyklet und Sophokles zeitlich und ursächlich durchaus mit der nationalen und sittlichen Erhebung des Volkes nach den Perserkriegen zusammenfiel, scheint bei den christlichen Völkern gerade das umgekehrte der Fall zu sein.

Da erscheint jede klassische Zeit des Christentums als eine Zeit des Todes für die Kunst, so die ersten christlichen Jahrhunderte, die Reformationsepoche und die Zeit der Erneuerung des religiösen Lebens durch den Pietismus. Und umgekehrt fällt die Blüte der Kunst jeweilen in die Perioden der grössten religiösen Dürre. So wirkten Michel Angelo und Rafael zur Zeit des grössten sittlichen Verderbens der Kirche, Rubens und Van Dyk zur Zeit der dogmatischen Erstarrung, Händel und Bach in den Tagen der geistlosen Zänkereien der Orthodoxie, Göthe und Schiller in der Periode der seichtesten rationalistischen Aufklärung. Christentum und Kunst scheinen sich demgemäss zu einander zu verhalten wie zwei Wagschalen, von denen immer die eine steigt, wenn die andere sinkt.

Treten wir weiter auf die *geschichliche Entwicklung* im einzelnen ein, so müssen wir folgendes zugeben: Das Christentum ist aus der Religion des Volkes Israel hervorgegangen, und diese war, zumal in ihrer spätern Zeit, bei ihrer streng monotheistischen Auffassung Gottes, beherrscht von dem Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen, wenigstens der Plastik entschieden abgeneigt; denn diese suchte ihren Triumph gerade in der bildlichen Darstellung der Gottheit. Nun stimmt ja die christliche Gottesidee mit der jüdischen darin vollständig überein, dass die unsichtbare, über die Welt absolut erhabene Gottheit sich schlechterdings nicht darstellen lasse. Deshalb übernahm das Christentum vom Judentum auch die ablehnende Haltung gegenüber der Sculptur und behielt sie wenigstens so lange bei, als das Judenchristentum noch einen fühlbaren Einfluss ausübte. Aber auch später, als das Heidenchristentum längst die Oberhand gewonnen hatte, sehen wir gerade die berufenen Vertreter der Kirche mit grösstem Ernst nicht nur gegen die Götterbilder, sondern auch gegen die übrigen Erzeugnisse der bildenden Kunst, ebenso gegen die Tempel, das Theater und die öffentlichen Spiele auftreten, so nicht nur die Apologeten Athenagoras, Arnobius, Tatian und Clemens v. Alexandrien und mit besonderem Eifer

Tertullian (de spectaculis) — er nennt die gesamte bildende Kunst eine Erfindung des Teufels — sondern auch spätere Kirchenväter. Ja, als man anfing, die Kirchen und Häuser mit Darstellungen aus der heiligen Schrift zu bemalen, erschien selbst dies einem Eusebius und Epiphanius als unzulässig. Asterius von Amosa eiferte gegen die Sitte der Vornehmen, auf den Kleidern gestickte Bilder aus der evangelischen Geschichte zu tragen; Epiphanius zerriss mit eigener Hand den bemalten Vorhang einer palästinensischen Dorfkirche mit der Weisung, man solle den Leichnam eines Bettlers damit umwickeln; und die Synode zu Elvira (305) beschloss: ne, quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur, m. a. W. was irgendwie Gegenstand der Verehrung werden kann, darf nicht als Wandschmuck Verwendung finden. Firmicus Maternus ging sogar soweit, dass er nach Konstantins Tod laut zur Zerstörung der Tempel aufforderte. „Haut sie zusammen“, schrieb er, „mit Beilen zusammen, diese Tempelzierden! Zur Schmelze, zur Münze mit diesen Göttern!“ Und es lässt sich leider nicht leugnen, dass solche Aufforderungen auch ihre praktische Wirkung hatten. Es wurden wirklich von Christen Tempel niedergerissen, Götterstatuen umgestürzt und andere Kunstwerke zerschlagen, so dass manches herrliche Denkmal antiken Kunstfleisses entweder überhaupt nicht oder nur als verstümmelter Torso auf die Nachwelt gekommen ist. Ungleich folgenschwerer aber war das, dass der weitern Entfaltung des Kunsthandwerks mehr und mehr die Existenzbedingungen entzogen wurden, dadurch, dass die Kirche ihm den Nachwuchs versagte. Das Kunstgewerbe wurde geächtet; Bildhauer, Schauspieler und solche, die bei der Zurüstung für Thierhatzen und Fechterspiele oder bei öffentlichen Festen sich betätigten oder auch nur als Zuschauer beiwohnten, wurden aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Je mehr also das Christentum sich ausbreitete, desto seltener wurden die Jünger der Kunst, bis schliesslich die künstlerische Produktion fast ganz aufhörte.

Als dann die Bilder trotz allem Widerspruch doch immer mehr in die Kirchen und Häuser eindrangen, entbrannte jener wilde *Bilderstreit*, der ein ganzes Jahrhundert lang (726—864) die byzantinische Kirche durchtobte. Die Bilderfeinde, die sog. Ikonoklasten, angeführt von den Kaisern Leo III. und Konstantin V. entfesselten in den Jahren 730 und 754 Bilderstürme, die an fanatischer Rohheit und Zerstörungssucht nur in den bekannten Gewalttaten der Vandalen ihresgleichen erlebt hatten und bei denen nicht nur alles zertrümmert wurde, was von Kunstgegenständen in den Gotteshäusern zu finden war, sondern auch tausende von Menschen, welche sich diesem Vorgehen entgegenstellten, die grausamsten Misshandlungen zu erdulden hatten. Selbst in den Häusern durfte kein Heiligenbild mehr gesehen werden.

Und ist dieser Knusthass nicht später neu aufgelebt in den *Bilderstürmen der Reformationszeit*, wie sie von Seiten des protestantischen Volkes gerade auch in der Schweiz in Scene gesetzt wurden? Sind doch nicht blos die Heiligenbilder und Wandgemälde, sondern auch die Orgeln, die Kanzelverzierungen, die Wappenscheiben, ja mancherorts selbst die geschnitzten Chorgestühle und Wandgetäfer aus den Gotteshäusern herausgerissen und auf den Strassen in Stücke geschlagen oder dem Feuer überliefert worden? Als Zwingli im Februar 1528 in Bern predigte, lag das ehrwürdige St. Vincenzen Münster voll von zertrümmertem Kirchenschmuck. „Ihr befindet euch“, sagte er in seiner Predigt, „mitten in der Entfernung der Bilder und Altäre. Da liegen die Götzen im Tempel, hier ist einer, dem der Arm, dort einer, dem der Kopf abgeschlagen ist.“ Mit den Orgeln und der Messe fiel in der Zwingli'schen Kirche auch die Kirchenmusik ganz dahin, und mit der Einführung der groben hölzernen Abendmahlsgeräte schien auch der letzte Rest von künstlerischer Weihe dem Gottesdienst für immer genommen.

Es kam dann die *pietistische Bewegung* und mit ihr die kunstfeindliche Übertreibung des Grundsatzss, dass alles, was nicht direkt dem Glauben entstamme, Sünde sei. Der Pietismus samt seinen Absenkern im Methodismus und Herrenhutertum verwies alles, was Kunst hiess, ins Gebiet der zu bekämpfenden gottfeindlichen Welt und verpönte es als sündhaften Luxus. Dies führte weiter dazu, dass der reformierte Gottesdienst vielfach sogar die Kirche verschmähte und sich in die Oratoires und Betsäle zurückzog, wo nicht gar wie bei den amerikanischen Gebetsmeetings und den Versammlungen der Heilsarmee Wiesen, Scheunen und Tanzsäle vorzog.

Auch die deistisch-rationalistische Aufklärung mit ihrer schrecklichen Nüchternheit war wenigstens der kirchlichen Kunst nicht günstig. Seit Winkelmann galt die altklassische Kunst als die allein berechtigte; der Pantheismus endlich behauptete geradezu die Unvereinbarkeit von Kunst und Religion und so nahm der Kampf zwischen Pantheismus und Theismus den Charakter eines Kampfes zwischen weltlicher und christlicher Kunst an.

Also eine durch alle Jahrhunderte sich hindurchziehende Kette von Erscheinungen, die sämtlich zu beweisen scheinen, dass das Christentum die Kuust nicht ertrage und ihren Bestrebungen sich entgegenstelle.

II.

Zu diesem Schlusse kann indessen nur eine durchaus einseitige, tendenziöse Geschichtsbetrachtung führen. Eine ***objektive Würdigung der Tatsachen*** wird ganz andere Resultate zu Tage fördern.

Schon die Behauptung ist unrichtig, dass das Christentum gleich bei seinem Auftreten eine kunstfeindliche Richtung eingeschlagen habe. Denn wir sehen es im Gegenteil von Anfang an, wie später eingehender nachgewiesen werden soll, im Bunde wenigstens mit zwei Arten der Kunst und zwar gerade mit den geistigsten, mit Poesie und Musik. Wie sollte Jesus, der mit seinen Jüngern den herrlichen Bau des Tempels bewunderte (Mark. 13,17) und das grosse Hallelujah sang (Matth. 26,30), der für die Wunder der Schöpfung die lebhafteste Empfindung hatte und wie kein zweiter alles schöne im Herzen der Menschen fand, wie sollten die ersten Christen bei dem frischen Geistesleben, das in ihnen erwacht, und der nie gekannten Freude und Begeisterung für alles schöne und göttliche, wovon sie ergriffen waren, der Pflege des schönen, der Kunst, widerstrebt haben, zugegeben auch, dass ihnen die Pflege des wahren und guten vor jener im Vordergrund stand?

Zu grössern Kunstleistungen kam es bei den Christen allerdings lange nicht. Aber dies hatte seinen Grund nicht in einer prinzipiellen Gegnerschaft des Christentums oder einem persönlichen Widerwillen seiner Bekenner gegen die Kunst, sondern in den ganz *ausserordentlichen äussern Schwierigkeiten*, mit denen die Kirche zu kämpfen hatte. Vergessen wir doch nicht, dass sie sich während der ersten $1^1/_2$—2 Jahrhunderte fast ausschliesslich aus Leuten der untersten Stände rekrutirte, die Mühe genug hatten, ihr tägliches Brot zu gewinnen, dass überdies die bis ins vierte Jahrhundert fortdauernden entsetzlichen Verfolgungen sie zu keiner ruhigen Entfaltung ihres kultischen Lebens, geschweige denn zu künstlerischer Ausgestaltung desselben oder zu anderweitiger künstlerischer Produktion kommen liessen. Wie sollte z. B. eine christliche Architektur sich entwickeln können, solange die Betsäle und Kirchen, kaum entstanden, beim ersten Anlass auch schon wieder zerstört und die Gemeinden bei den häufigen Konfiskationen der Mittel zur Erbauung neuer beraubt wurden? Das Fehlen von Kunstbauten oder grössern Sculpturwerken bei den Christen der ersten drei Jahrhunderte beweist also nicht das mindeste gegen ihren Kunstsinn.

Aber auch die ablehnende Haltung, die sie den von früher her vorhandenen Erzeugnissen der Architektur und Sculptur gegenüber einnahmen, war weit entfernt, einem Mangel an Kunstinteresse oder gar einem Kunsthass zu entspringen. Was allenfalls bei einem fanatischen Judenchristen möglich war, das war doch undenkbar bei Männern von der Geistesfreiheit und dem Weitblick eines Paulus oder bei den griechischen Heidenchristen mit ihrem für alles schöne offenen Verständnis. Dem hellenisch gebildeten Christen — und hellenisch

gebildet war man nachgerade im ganzen römischen Reich — war die Kunstliebe angeboren. Sie erfüllte sein Leben so gut wie das Leben seiner heidnisch gebliebenen Volksgenossen. Wie unbefangen die Christen das schöne genossen, wo es sich fand, ja wie sie die Kunstwerke gelegentlich geradezu aufsuchten, zeigt uns eine Erzählung der Clementinen (Homil. 12,12), die berichtet, wie Petrus mit 3 Begleitern von der syrischen Küstenstadt Antaridos nach einer 30 Stadien entfernten Insel hinausfuhr, um dort zwei berühmte Säulen und herrliche Werke des Phidias zu besehen, und wie sie diese Kunstwerke bewunderten. Wenn aber trotzdem Christen gegen die Tempel und Götterstatuen auftraten, so geschah es wahrlich nicht, weil dieselben Kunstwerke waren, sondern lediglich, weil sie im Dienst der heidnischen Abgötterei standen und der Unsittlichkeit Vorschub leisteten. Als Vertreter einer Religion, die im Glauben an die heidnischen Wahngötter die Quelle aller Korruption und Trostlosigkeit erkannte, konnten sie doch unmöglich auch ein ethisches Wohlgefallen daran finden. — Übrigens war die Blüte der antiken Kunst damals längst vorüber. Es gab keinen Praxiteles und Skopas mehr, sondern nur noch geistlose Nachtreter. Die technische Meisterschaft war geblieben, der religiöse Geist aber hatte die Kunst längst verlassen.

So hatte sich insbesondere die Sculptur unter dem Einfluss der zunehmenden Versinnlichung immer mehr auf bachische und aphroditische Darstellungen geworfen, die jedes sittliche Gefühl beleidigten. Die Ausgrabungen am Vesuv haben in dieser Beziehung schreckliche Dinge enthüllt. Selbst in einer kleinen Provinzialstadt wie Pompeji waren die Häuserfronten, die Tore, die Zimmerwände, die Trinkgefässe mit Bildern der schamlosesten Art bedeckt. Wie muss es erst in grossen Städten ausgesehen haben? Eine ähnliche Ausartung finden wir beim Theater, den Zirkusspielen und öffentlichen Festen. Einerseits waren die Aufführungen mit heidnischen Opfern verbunden, anderseits trugen sie den rohesten Cynismus zur Schau. Es war nicht Kunsthass, es war die sittliche Entrüstung, die dagegen protestirte und die Teilnehmer vom Abendmahl ausschloss.

Wie wenig von wirklichem Kunsthass die Rede sein kann, sehen wir daraus, dass selbst die Götterbilder sofort aufhörten, den Christen anstössig zu sein, sobald sie ihrer religiösen Bedeutung entkleidet waren und der Anspruch auf Verehrung wegfiel. Die Victorien und Eroten z. B. waren mit der Zeit zu inhaltslosen Figuren herabgesunken, an deren ursprüngliche mythologische Bedeutung man nicht mehr dachte. So machten sich denn auch christliche Künstler nichts daraus, solche zu meisseln, und christliche

Familien stellten sie arglos in ihren Zimmern auf neben Statuetten von Herkules und Achill, von den Musen und Parzen, sogar von Venus und Minerva, deren Namen selbst auf christlichen Inschriften in den Katakomben erscheinen. Ist doch selbst der alte bischöfliche Stuhl zu Rom heidnischen Ursprungs, eine sella curulis mit Darstellungen von Taten des Herkules. Christliche Kaiser traten gegen den heidnischen Götzendienst auf, aber schützten die künstlerisch wertvollen Tempel und Götterstatuen. Theodosius z. B. befahl, dass der Tempel zu Osdrona geöffnet bleibe, da die darin befindlichen Götterbilder als Kunstwerke Beachtung verdienen, wenn auch der Kultus aufgehört habe, und Honorius liess zwar die wertlosen Heiligtümer auf den Dörfern niederreissen, die Tempel der Städte dagegen als öffentliche Zierden stehen. — Bekannt ist der Streit um die herrliche Statue der Siegesgöttin im Senatssal zu Rom, die einige Eiferer entfernt wissen wollten. Wie sehr aber die öffentliche Meinung für solche Kunstwerke eintrat, auch wenn sie dem heidnischen Kultus gedient hatten, zeigt uns das Beispiel des christlichen Dichters Prudentius, der bei der Zerstörung von heidnischen Altären zu den eifrigsten gehörte, in dieser Frage aber (um 400) seine Stimme dahin abgab:

Waschet, o Väter, die Bilder aus Marmor von ekler Besprengung!
Lasset, gereinigt, die Statuen bestehn! sind doch sie Werke
Ruhmvoller Künstler; sie sollen auch fürder zur köstlichen Zierde
Unserer Stadt gereichen; nur dass kein schändender Missbrauch
Je entweihe die Kunst und ihre Werke beflecke!

Als das Heidentum schwand, nahmen auch die Christen keinen Anstand, bisherige heidnische Tempel für ihren Gottesdienst in Gebrauch zu nehmen (als Beispiel aus der Nähe führe ich die quadratförmige, chorlose Feldkirche zu Brebbia am Langensee an) oder ihre Kirchen mit Säulen, Friesen und andern Verzierungen von heidnischen Heiligtümern zu schmücken, wie dies z. B. bei der Kirche auf Valeria in Sitten der Fall ist, Götterbilder, nachdem sie sie mit einem Strahlenkranz versehen, als christliche Heilige auf die Postamente ihrer Kirchen zu stellen — so steht eine antike Charitin auf dem Giebel der Kirche della Virgine assunta in Augera am Langensee, der altrömischen Stadt Stabio — oder die Gebeine eines Märtyrers in einen kunstvollen heidnischen Sarkophag zu legen. Ist also auch da und dort ein Kunstwerk der alten Zeit dem Unverstand und Übereifer einzelner Christen zum Opfer gefallen, so sind dafür unzählige andere durch sie dem Untergang entzogen worden.

Am lautesten aber zeugt für das Kunstbedürfnis und den Kunstsinn der alten Christen gerade das, was man am meisten gegen

sie geltend gemacht hat, nämlich der Eifer, womit eine Anzahl Kirchenväter gegen die Teilnahme der Christen am Kunstleben auftrat. Dieser Eifer lässt sich ja nur eben daraus erklären, dass die Teilnahme am Kunstleben allen Warnungen zum Trotz eine durchaus allgemeine war.

Wenn im 17. Jahrhundert bei uns ein Kleider- und Sittenmandat nach dem andern erlassen wurde, so beweist dies nicht, dass das Volk damals sehr gegen Kleiderpracht und Sittenlosigkeit eingenommen war, sondern im Gegenteil, dass beides so im Schwunge ging, dass energisches Einschreiten von oben notwendig wurde. So ist auch der immer wiederkehrende Protest des Klerus und der Mönche gegen die Kunstpflege der Christen des zweiten, dritten und vierten Jahrhunderts der sicherste Beweis dafür, wie unauflöslich das Herz des christlichen Volkes mit der Kunst verwachsen war. — Tatsächlich drang dann auch dieses unaustilgbare Kunstbedürfnis allenthalben in dem Masse durch, dass vom fünften und sechsten Jahrhundert an bald Kirchen und Begräbnisplätze von prunkvollen Altären, Schreinen, Sarkophagen, Gewändern, Heiligenbildern und Zierraten aller Art strotzten, so dass als letzte furchtbare Reaktion dagegen im Orient, immerhin aber nur dort, jener bereits erwähnte turbulente Bildersturm losbrach, dessen Spitze übrigens abermals nicht gegen die Kunst als solche, sondern ganz und gar nur und zwar mit Recht gegen das Eindringen der Bilder*verehrung* in die christliche Kirche gerichtet war.

Nicht anders sind die Bilderstürme der Reformationszeit zu beurteilen. Sie galten nicht den Kunstwerken, wenn die zerstörten Heiligenbilder und Zierraten überhaupt diesen Namen verdienen — es waren ja vielfach künstlerisch wertlose, selbst abgeschmackte Darstellungen —; die Stürme galten vielmehr nur dem widerchristlichen Aberglauben und Heiligendienst, die sich daran geheftet hatten.

Was endlich die kunstverachtende pietistische Strömung und die Gleichgültigkeit des Deismus, Rationalismus und Pantheismus gegen die kirchliche Kunst betrifft, so ist zu bemerken, dass der Pietismus doch nur vorübergehend und in verhältnismässig engen Kreisen einen massgebenden Einfluss ausgeübt hat, bei den übrigen Erscheinungen aber, soweit sie überhaupt dem Christentum auf Rechnung zu setzen sind, die Opposition nicht der Kunst als solcher galt, sondern nur darauf ausging, dieselbe von der Herrschaft der Kirche zu emanzipiren.

Im Übrigen ist all jenen Bemängelungen einfach die Tatsache entgegenzuhalten, dass die Kunst unter dem Einfluss des christlichen Geistes sich sozusagen auf allen Gebieten zu ihrer höchsten Blüte emporgeschwungen hat, wofür das nachfolgende den Beweis erbringen soll.

III.

Das Christentum, weit entfernt, kunstfeindlich zu sein, hat sich vielmehr im Lauf der Jahrhunderte als ***eine kunstschöpferische Geistesmacht ersten Ranges*** erwiesen, wie es eine zweite nie gegeben hat. — Zunächst ist schon die Tatsache nicht zu übersehen, dass die Kunst vom Niedergang der Antike an bis zur Zeit der Renaissance sich ausschliesslich im Dienst der Kirche entwickelt hat. Man hat dies oft beklagt, und es muss zugegeben werden, dass dieser Umstand ihr eine gewisse Einseitigkeit aufgeprägt, in Zeiten geistiger Dürre innerhalb der Kirche auch beengend und die freie Entfaltung zurückhaltend auf sie eingewirkt hat. Auf der andern Seite aber verdankt sie es eben diesem Umstand, dass sie in den Zeiten der Kulturverwilderung, unter den Stürmen der Völkerwanderung und während der geistigen Erschlaffung und Verrohung des Mittelalters vor gänzlichem Untergang bewahrt blieb, ja aus dem Leben der Kirche fortwährend neue Antriebe empfing. Weit wichtiger aber ist das andere, dass das Christentum der Kunst die stärkste schöpferische Kraft, welche die Erde kennt, die Glut reinster religiöser Begeisterung, mitgeteilt, damit ihr ein ganz neues Leben eingehaucht und die nachhaltigsten Impulse zu immer höherem, immer vergeistigterem Streben und Schaffen verliehen hat. Unter der fortgehenden Wirkung der erhebenden, erhellenden, befreienden Macht des christlichen Geistes haben sich denn auch alle Künste zu früher nie erreichter Vollendung entwickelt, wie wir dies nun näher ausführen wollen.

a. Die Poesie.

Die erste Kunst, in welcher das Christentum ein neues, schöpferisches Leben erzeugte, war die Poesie. Das dankte es vor allem seinem Begründer. Welch ein Hauch erhabenster Pœsie geht doch durch die ganze *Weltanschauung Jesu,* und wie herrlich kommt sie in seinen Reden zum Ausdruck! Sind nicht seine reizenden Gleichnisse ganz jenem dichterischen Schauen entsprungen, das alles Abstrakte konkret sieht, und jener künstlerischen Gestaltungskraft, welche die sublimsten Ideen plastisch zur Anschauung bringt? Was sollen wir sagen von dem feinen Naturgefühl, dem sonnenhellen Blick, womit er die Lilien des Feldes, den nickenden Schilf, die sorglos flatternden Vögel, die Henne, die ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt, die Kinder, die am Markte spielen, betrachtet, was von dem überlegenen Humor, mit welchem er auf das ganze Treiben der Menschen herabschaute, auf ihre Torheiten und Tändeleien, auf die Grossmannssucht, die statt des einfachen Hauses durchaus einen

Turm haben will, und nun, da die Mittel zum Weiterbauen ausgehen, sich dem Spotte preisgegeben sieht, auf den Leichtsinn, womit die Könige in den Krieg ziehen, um alsdann vor der Schlacht schon einen schimpflichen Frieden schliessen zu müssen, auf den bestraften Übermut, der ohne hochzeitliches Kleid an die Hochzeit kommt, oder auf den gedemütigten Stolz, der sich oben an den Tisch gesetzt hat und nun hinunterrücken muss? Und sind nicht Jesu Reden (z. B. die über Johannes den Täufer, Matth. 11, und die Strafpredigt gegen die Pharisäer, Matth. 23) oratorische Kunstleistungen von unvergleichlicher Schönheit, seine kurzen Sprüche klassische Typen der Spruchdichtung? — Welch ein Zauber der Poesie ist ausgegossen über das Leben Jesu, über die Weihnachtsgeschichte mit der Krippe, dem Stern, den Engeln und ihren Lobgesang, über die Erzählungen von der Schiffspredigt, der Stillung des Sturmes und dem im Kahne schlafenden Heiland, von der Verklärung, dem Einzug in Jerusalem und der Salbung in Bethanien, von dem tragischen Ende und der glorreichen Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn!

Indertat, wir haben in den Evangelien — ihrer Glaubwürdigkeit unbeschadet sei es gesagt — das erhabenste Epos der ganzen heiligen Literatur der Menschheit, im Markus und Johannes literarische Kunstwerke von feinster Durcharbeitung, und die Briefe der Apostel sind von einem heiligen Enthusiasmus getragen, der sich nicht selten — z. B. in Paulus' hohem Lied der Liebe, I. Kor. 13 — zum herrlichsten dichterischen Schwung erhebt. — So finden wir denn auch schon in den Tagen der Apostel *das religiöse Lied* in drei verschiedenen Formen ausgebildet: als Psalm, Ode und Hymnus (Ephes. 5,19; Kol. 3,16), von denen der erstere (z. B. der Lobgesang der Maria und des Zacharias, Luk. 1) den alttestamentlichen Mustern nachgebildet, die beiden letztern dagegen selbständige Erfindungen der christlichen Urgemeinde waren. Es ist freilich schade genug, dass uns von diesen poetischen Ergüssen der ersten Liebesbegeisterung nur noch wenige Bruchstücke erhalten sind (als: I. Tim. 3,16: Gott, geoffenbart im Fleisch, gerechtfertigt im Geist, erschienen den Engeln, gepredigt unter den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgenommen in die Herrlichkeit; II. Tim. 2,11–13: Sterben wir, so werden wir mitleben; dulden wir, so werden wir mitherrschen; verleugnen wir, so wird er uns auch verleugnen; sind wir untreu, so bleibt er doch treu; Ephes. 5,14: Wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Toten, so wird dich Christus erleuchten). Allein diese Hymnendichtung ging als der natürlichste Ausfluss des christlichen Gemütslebens durch all die ersten Jahrhunderte hindurch, so dass man von den bekannten spätern Liedern

auf die verlorenen frühern zurückschliessen darf. Die .Zahl der christlichen Hymnendichter war schon in der alten Zeit Legion. Abgesehen von den gnostischen Tendenzdichtern Paulus von Samosata, Bardesanes und Harmonius, waren es Clemens von Alexandrien († 220), der ägyptische Bischof Nepos (250) und vor allen Ephräm der Syrer (geb. 300), die sich als Hauptförderer dieser Dichtungsart verdient machten. Ephräm, der Erfinder eines besondern Versmasses (Zeilen mit gleicher Silbenzahl und festem Rhythmus), soll mehrere tausend Lieder und Gebete gedichtet habeu. *) Später, zur Zeit der Lehrstreitigkeiten, nahm die Hymnendichtung im Orient allerdings eineu mehr didaktischen Charakter an, so bei Gregor von Nazianz, Synesius von Cyrene und Johauues Damasceuus; im Abendland dagegen gedieh sie in lateinischer Sprache zu neuer Blüte durch Lactanz († 330), Hilarius († 368) und Ambrosius († 397), die an Kraft, Würde und Inuigkeit des Ausdrucks miteinander wetteiferten und das eigentliche Kirchenlied schufen. Manche ihrer Dichtungen bürgerten sich bleibend in der Kirche ein, so von Ambrosins das Veni redemptor gentinm, das Deus creator omnium und das freilich streitige Te Deum, der sogenannte ambrosianische Lobgesang, das „Grosser Gott, wir loben dich“ unserer Gesangbücher. Ihnen folgten die Spanier Prudentius und Juvencus, im Mittelalter, das noch viele wertvolle Hymnen wie das Stabat mater und Veni creator spiritus hervorbrachte, Beda, Paulus Diaconus, Hraban Maurus, Walafried Strabo und viele andere, wie überhaupt der Strom des frommen Liedes bis heute nie zu fliessen aufgehört hat.

Wie sich so die religiöse Lyrik unter dem Einfluss des Christentums zu Jahrhunderte langer Blüte erhob, so bekam auch die *epische Poesie* diesen Einfluss nachhaltig zu spüren, indem sich ihr im Leben Jesu und der Apostel, Kirchenväter und Märtyrer eine unerschöpfliche Fundgrube von fruchtbaren Stoffen zur Bearbeitung darbot. Juvencus lieferte im 4. Jahrhundert in seiner historia evangelica das erste christliche Epos; Paulinus von Nina besang um 400 den Märtyrer Felix, Venantius, Fortunatus im

---

*) Zur Probe führen wir einige Stellen aus dem „Loblied der Töchter der Hebräer“ auf Jesus an: „Wie demütig bist du und wie gewaltig zugleich, o Kindlein! Dein Gericht ist gewaltig, deine Liebe hold; wer vermag dir zu widerstehen? Dein Vater wohnt im Himmel, deine Mutter auf der Erde . . . Wir sind gekommen, dich als Gott zu schauen, und siehe, du bist Mensch; wir kamen, dich als Menschen zu sehen, da schimmerte hell das Licht deiner Gottheit hervor. Wer sollte es glauben, du seiest der Tronerbe Davids? Von seinen Betten ist eine Krippe auf dich gekommen, von seinen Palästen hast du eine Höhle geerbt“ u. s. w. (Übersetzung v. P. Zingerls, 1873).

6. Jahrhundert den heiligen Martin u. s. f. In Weiterverfolgung dieser Richtung bildete alsdann das Mittelalter die üppig wuchernde Legende und das Lobgedicht auf die Heiligen aus, die indessen mit der Zeit vielfach in öde scholastische Reimereien ausarteten, und schuf die Anfänge des religiösen Dramas.

Speziell die deutsche Sprache verdankt ihre älteste literarische Ausprägung fast ausschliesslich den Antrieben des Christentums, wovon nicht nur Ulfilas Bibelübersetzung, sondern aus späterer Zeit auch die poetischen Erzeugnisse, epische Bearbeitungen der biblischen Geschichte, der Heliand, das Wessobrunner Gebet, die Dramen und Epen der Nonne Hroswitha von Gondersheim (im 10. Jahrhundert) u. s. f. Zeugnis geben. Auf die religiösen Impulse des Christentums führen ferner zurück die Lieder der Minnesänger auf Christus und Maria (z. B. von Wolfram von Eschenbach und Walther von der Vogelweide), die religiösen Soldatenlieder aus den Kreuzzügen, die Wallfahrtslieder und die sog. Reimlegenden, Verherrlichungen von Heiligen, die vom 15. bis 17. Jahrhundert besonders in der Schweiz so häufigen „Spiele“, Darstellungen aus der heiligen Geschichte, z. B. von Joseph, Ruth, David, Tobias, Susanna, dem verlornen Sohn, die an Festtagen erst durch die Geistlichen in der Kirche, später durch Mönche und Klosterschüler im Freien, aufgeführt wurden, besonders die Passions- und Osterspiele, von denen Nachklänge im Oberammergau, in Brixlegg, Don San Pieri und anderwärts noch fortleben; aus der Reformationszeit die Fastnachtsspiele eines Niklaus Manuel, Gengenbach, Sixt Birck, Valentin Bolz und Binder, die Satyren eines Hutten, Fischart und Rollenhagen auf das ausgeartete Papst- und Mönchstum, die Gedichte des Nürnberger Meistersingers Hans Sachs und vor allem das deutsche *Kirchenlied*, in welchem Luther mit 37 kraftvollen Gesängen voranging, Lazarus Spengler, Speratus, Mathesius, Hermann, Selnecker und eine unübersehbare Schar anderer, Gerhart, Zinzendorf, Gellert, Hiller etc. nachfolgten.

Die glänzendste Erscheinung auf dem Gebiet der religiösen Pœsie aber zeitigte Italien im 14. Jahrhundert in *Dantes* († 1321) grossartiger göttlicher Komödie, der im 16. Jahrhundert *Tasso* († 1595) sein befreites Jerusalem anreihte. In Spanien schrieben Calderon und Lopez de Vega allegorische Dramen mit religiöser Tendenz; in England machte sich der geniale *Milton* mit seinem verlorenen Paradies zum Interpreten der religiösen Hoffnungen seines Volkes, und in Deutschland stiftete *Klopstock* mit seinem Messias der neu erwachten religiösen Begeisterung seiner Zeit ein bleibendes Denkmal. In der neuesten Zeit endlich wurden besonders *die religiöse Lyrik* und *der religiöse Roman* gepflegt, jene vertreten

durch Claudius und Lavater, Ernst Moritz Arndt und Schenkendorf, Rückert, Geibel, Spitta, Gerock, Sturm, Meta Heusser, katholischerseits durch Chataubriand, Lamartine, Bentano, Redwitz und Diepenbrook, der religiöse Roman und die moralisirende Volksschrift durch Pestalozzi, Zschokke, Jeremias Gotthelf, von Horn, Glaubrecht, Stöber, Maria Nathusius, Krummacher, Ottilie Wildermuth und viele andere.

Und dies ist in Wahrheit nur eine kleine Auslese aus einer wahren Wolke von Zeugen, aus hunderten und tausenden, die in den manigfaltigsten Formen und Sprachen ihrer christlich-religiösen Begeisterung dichterischen Ausdruck verliehen. Es geht von den Tagen Jesu bis heute ein grosser heiliger Lobgesang auf Gott und Christus durch die Menschheit. Durch die Fülle des Glücks, das in die Herzen der Erlösten einzog, wurde eine Sangesfreudigkeit, ein poetischer Schwung, eine Kraft der Empfindung, ein Reichtum von Gedanken in der menschlichen Brust geweckt, wie unser Geschlecht nie und nirgends etwas ähnliches erlebt hat. Und dieser ganze Strom von Poesie, der alle Jahrhunderte durchrauscht, dieser tausendstimmige Jubel der Völker, der die Erde erfüllt, er ist einzig und allein dem Christentum entsprungen; und das Christentum sollte kunstfeindlich sein?

Die *weltliche Literatur* endlich, die, emanzipirt von Kirche und Konfessionalität, mit Recht selbständig ihre eigenen Wege wandelt, sollte sie dem Christentum nichts verdanken? Oder wem verdankt sie denn den Boden der allgemein menschlichen Gesinnung, des zärten humanen Empfindens, die Tiefe der Ideenwelt, die erhabenen sittlichen Motive? etwa dem Altertum, dem die allgemeine Menschenwürde ein so fremder Gedanke war, dass es der ganzen Hälfte der Menschheit, der Welt der Sklaven, jede tiefere Empfindung absprach? oder dem germanischen Heidentum mit seiner Roheit und Unbildung? und nicht vielmehr dem Christentum, das allein den Menschen lehrt, in sein Inneres zu blicken, und hier durch die Gemeinschaft mit Gott die Wahrheit zu finden, das deshalb dem Blick jene psychologische Tiefe und jenes Verständnis für die geheimsten Vorgänge des Seelenlebens gibt, wie wir sie nur bei christlichen Dichtern finden? Welcher griechische Tragiker hat je das innerste Geheimnis der Leidenschaft oder die Regungen des Gewissens so belauscht wie Shakespeare und Göthe? Man vergleiche z. B. die Eumeniden des Aeschylus und Macbeth miteinander. Und wäre auf dem Grund der hellenischen Anschauung ein Faust, ein Hamlet, eine Jungfrau von Orleans oder ein Nathan möglich? Unsere Klassiker sind eben doch auf christlichem Boden gross geworden; christliche Weltanschauung ist die Voraussetzung ihres

Denkens, die Luft, die sie atmen, die Quelle ihrer tiefsten Gedanken und erhabensten Empfindungen. Und haben auch manche schwächere Epigonen die Waffen, die sie der Rüstkammer des christlichen Geistes entnahmen, dazu benutzt, diesen selbst zu bekämpfen und Religion und Sittlichkeit zu verspotten, so fällt die Schuld dieses muttermörderischen Verhaltens doch wahrlich nicht dem Christentum, sondern ihrem Mangel an Pietät und Sohnestreue zur Last. — Aus alledem geht hinlänglich hervor, dass das Christentum auf dem Gebiet der Dichtkunst eine schöpferische Kraft entwickelt hat, wie keine andere Macht der Welt.

b. die Musik.

Eine weitere Kunst, in welcher der christliche Geist sich schöpferisch tätig erwies, war die der Poesie so nahe verwandte Musik. Ja, diese ist überhaupt erst durch das Christentum zur Kunst erhoben worden und zwar sowohl die Vokal- als die Instrumentalmusik als die Verbindung beider. Denn, was einerseits in vorchristlicher Zeit, anderseits seit Christus neben der Kirche hier gesungen und gespielt wurde, verdient nicht den Namen der Kunst, und was auf dem Gebiet der Musik diesen Namen verdient, verdankt bis in die neuere Zeit alles seine Entstehung der religiösen Inspiration, die den Komponisten aus ihrem christlichen Glauben zuströmte.

Eine Schöpfung des Christentum ist zunächst *der Gemeinde- und Volksgesang.* Denn Christen waren es, die, von ihrer Freude an Gott und Christus getrieben, schon zur Apostelzeit ihre Stimmen zum Gesang von Psalmen, Oden und Hymnen vereinigten, und der christliche Gottesdienst allein vermochte Wechselgesängen, Antiphonien und Responsorien, wie die antiochenischen Mönche Flavian und Diodor sie komponirten (um 260), eine Stätte zu bieten. Im Dienst der christlichen Kirche entstanden um 330 unter Bischof Sylvester zu Rom die ersten Gesangschulen zur Heranbildung von Kirchensängern. Zur Hebung des christlichen Kultus schuf Ambrosius den mehrstimmigen, melodiösen, rhythmisch schwungvollen Gemeindegesang, der zum erstenmal den Menschen die wunderbare Gewalt des religiösen Liedes zum Bewusstsein brachte. Augustin schildert uns in seinen Bekenntnissen (IX, 6) den Eindruck, den es auf ihn machte, als „die Brüder mit Herz und Mund in grossem Eifer zusammensangen", nicht lange, nachdem in Mailand diese Art von Erbauung aufgekommen war.

„Wie weinte ich unter den Lobgesängen und Liedern", sagte er, „tief gerührt von den Worten, die die Kirche so lieblich sang!

Die Klänge strömten in meine Ohren, die Wahrheit der Worte klärten sich in meinem Herzen ab; hingebende Frömmigkeit wallte empor, die Thränen flossen und es war mir wohl dabei." Von dieser festen Grundlage aus entwickelte sich nun der kirchliche Gesang weiter. Es entsand eine Fülle neuer Lieder, von denen manche durch allerlei Figuren einen mehr weltlichen Ton anschlugen. Gregor der Grosse schied infolgedessen diese mehr weltlichen Lieder vom gottesdienstlichen Gebrauch aus. Der Gesang teilte sich in Figuralgesang, aus dem sich späterhin das weltliche Volkslied entwickelte, und in Choralgesang, den sog. cantus firmus oder romanus, der allein beim Gottesdienste zugelassen, hier aber nun mit aller Sorgfalt gepflegt wurde. Diesem letztern drückte Gregor, der beiläufig bemerkt, in den Neumen die ersten Singzeichen und Anfänge einer Notenschrift erfand, auf Jahrhunderte hinaus ein festes Gepräge auf. Dem gregorianischen Gesang fügte der berühmte St. Galler Mönch Notker Balbulus († 912) die melodischen Sequenzen und Prosen bei; ein anderer Mönch, Hucbald aus Flandern († 930) erfand den Contrapunkt, ein dritter, Guido von Arezzo, das heutige Notensystem, ein vierter, Franko von Köln, die Takteinteilung. Christliche Wallfahrer brachten mit den sog. Leisen der Bittgänge und Prozessionen (vom ständigen Refrain Kyrie eleison) den seit Gregor verstummten ausserkirchlichen religiösen Volksgesang wieder auf, und endlich bildete der Protestantismus unter Anführung Luthers und seiner Gehülfen Walther, Osiander und Eccard auf der Grundlage jener Wallfahrtslieder den herrlichen deutschen Kirchengesang, den vollen, bei den Reformierten vierstimmigen Gemeindegesang, die Blüte und Krone alles Gesanges, aus, von welchem sich dann auch das vierstimmige weltliche Lied abzweigte. — Nicht minder verdankt der *Kunstgesang* seine Entstehung der religiösen Begeisterung, die das Christentum in seinen Bekennern weckt. Vorbereitet durch den sich stetig vervollkommnenden Choralgesang der Klöster, erhob er sich im 16. Jahrhundert zu ungeahnter Blüte unter Orlando de Lasso in der niederländischen, unter Palästrina in der venetianischen Schule, und von dieser Zeit an entwickelte er sich unter Allegri, Gabrieli, Caldara u. a. immer weiter. Es waren Motetten, Messen, Hymnen, Litaneien, Lamentationen, Improperien, Cantaten, worin diese Kunst ihren Ausdruck fand, und das Konzil zu Trient sanktionirte sie ausdrücklich (1562) und verhalf ihr damit zu einer bleibenden Stellung im Gottesdienst.

Damit war aber auch zugleich die Grundlage zu künstlerischer Ausbildung der *Instrumentalmusik* gegeben. Diese hat gleichfalls von der christlichen Kirche die nachhaltigsten Impulse empfangen. Hatte es zwar schon zur Römerzeit Flöten- und Trompetenbläser,

Lautenschläger und Harfenisten gegeben und ebenso zu Karls des Grossen Zeit nicht an Spielleuten gefehlt, die bei festlichen Anlässen das Horn und die Fiedel erklingen liessen, so waren doch diese Produktionen von wirklicher Kunst noch weit entfernt gewesen. Erst als Karl der Grosse die Orgel in den Gottesdienst einführte, war ein Instrument gefunden, das ein harmonisches Zusammenklingen der verschiedenartigsten Blasinstrumente ermöglichte, zu kunstvollerem Tonsatz anregte und gleichzeitig dem kirchlichen Gesang eine würdige Begleitung sicherte. Allerdings fehlte dem Mittelalter noch völlig die zu wirklich künstlerischer Behandlung der Orgel notwendige musikalische Bildung, und es währte bis ins Zeitalter des Humanismus und der Renaissance, bis einerseits die Künstlerhand eines Leo Hassler und anderer sich der Orgel bemächtigte und anderseits zu einem grössern Ensemblespiel der übrigen Instrumente geschritten werden konnte. Immerhin war das Verständnis hiefür allmählig erwacht, und wieder war es die Kirchenmusik, waren es die Messen, Cantaten und Hymnen gewesen, an denen sich das orchestrale Zusammenspiel zu künstlerischer Selbständigkeit emporarbeitete. — Unabhängig von der Kirche dagegen hatte sich in Italien als Beigabe zum Chorgesang das Rezitativ, die Arie, das Duett und Terzett ausgebildet und war durch Verbindung dieser mit dramatischer Handlung der Grund zur Oper gelegt worden. Aber sofort wurden auch diese neuen Elemente im Dienst der Kirchenmusik verwendet. Es war der protestantische Kapellmeister Heinrich Schutz, (1585—1672), der dieselben mit entsprechender Instrumentalbegleitung in die deutsche Kirchenmusik einführte, indem er die sieben Worte am Kreuz, die Auferstehung Jesu und ähnliche Stoffe in dieser Form bearbeitete und in der Kirche zur Aufführung brachte. Dies war der Übergang zu jener *klassischen Periode* herrlicher Vollendung, zu welcher die Musik im 13. Jahrhundert sich auf protestantischem Boden erhob, indem alles schöne und ergreifende, was die Vokal- und die Instrumentalmusik hervorzubringen vermögen, in grossartigen Tonwerken vereinigt wurde. Es traten nebeneinander die beiden Musikheroen *Bach* († 1750) und *Händel* († 1759) auf, jener der Schöpfer der protestantischen Cantate und Begründer des kunstvollen Orgelspiels, dieser der Schöpfer des Oratoriums. Was diese beiden gottbegeisterten Männer für die Entwicklung der Musik nach Inhalt und Form geleistet, wie sie nach den verschiedensten Richtungen hin bahnbrechend und fördernd gewirkt, welch bewunderungswürdigen Gedankenreichtum, jener auf die Orgel, dieser auf die menschliche Stimme übertragen hat, ist bekannt genug. Ich brauche nur an Bachs Orgelfugen und Präludien, an seine ein- und zweichörigen

Motetten und Cantaten, vor allem an seine herrliche Matthäuspassion und an Händels Messias, Samson, Josua und Judas Makkabäus zu erinnern, um in einem jeden das Andenken an die erhabensten Kunstgenüsse seines Lebens wachzurufen. Halten wir uns ferner gegenwärtig, wie *Mozart* († 1791), dem die dramatische Musik ihre höchste Vollendung verdankt, seine Messen, Vespern und Litaneien und, als er schon den Tod in sich trug, sein erschütterndes Requiem schuf, wohl das höchste, was die neueste Kunst für den Gottesdienst aufzuweisen hat; wie der fromme *Haydn* († 1809), der Begründer der selbständigen Instrumentalmusik, in seinen herrlichen Symphonien und Oratorien, der Schöpfung und den Jahreszeiten, wie der ernste, gedankentiefe *Beethoven* († 1827), der grösste aller Tondichter, den die Menschheit je erlebt, in seinen Sonaten und Konzerten, in der Eroica, der Pastoralsymphonie, der neunten und den übrigen Symphonien, im Fidelio und seiner Missa solemnis die ganze Fülle seines religiösen Gemütes ausströmte; wie auf diese Anregungen hin ein ganz neues, alle Kreise ergreifendes herrliches Musikleben unserm Geschlechte aufgegangen ist, weiter befruchtet durch Schubert, Weber, Rossini, Mendelssohn, Schumann, Gade, Liszt, Chopin, Wagner. Brahms und hundert andere, um nie wieder unterzugehen; halten wir uns dies alles gegenwärtig und erinnern wir uns zugleich, welche tiefe, persönliche Frömmigkeit an der Wiege dieses ganzen künstlerischen Schaffens stand, so werden wir sagen müssen: schon mit dem Anteil, der dem Christentum und speziell dem geistig befreienden Protestantismus an der Entfaltung dieser einen Kunst, der Musik, zukommt, hat unsere Religion ihrem der Kunst befreundeten Wesen, ja ihrer kunstschöpferischen Kraft ein unvergängliches Denkmal gesetzt.

c. *Die Architektur.*

Es liegt in der Natur der Dinge, dass die sogen. tonischen Künste, Poesie und Musik, zuerst und am gründlichsten den befruchtenden Einfluss des christlichen Geistes zu erfahren bekamen. Denn vermöge des beweglichen Elementes des Wortes und der Töne, dessen ja auch die Verkündigung des Evangeliums sich bedient, waren sie am besten geeignet, dem tief innerlichen Seelenleben der von Christus ergriffenen Menschheit zum adäquatem Ausdruck zu verhelfen. Allein die plastischen Künste, Architektur, Sculptur und Malerei, sind doch auch keineswegs ohne tiefgreifende Einwirkung seitens des Christentums geblieben. Dies tritt uns am deutlichsten in der Architektur entgegen. Sind doch die Hauptepochen ihrer Entwicklung gekennzeichnet durch die verschiedene Auffassung

und *Darstellung des christlichen Gotteshauses.* — Zunächst hat der chrisliche Geist des Altertums das Profane geheiligt, indem er die römischen Gewerbehallen und Gerichtshäuser, *die Basiliken*, in Gotteshäuser umschuf, die einerseits dem praktischen Zweck, Versammlungslokal der anbetenden Gemeinde zu sein, entsprachen, andererseits aber auch eine kunst- und weihevolle Ausstattung zuliessen. Aus der einfachen Gemeindekirche, bestehend aus Sanghaus, Apsis und Vorhalle, allenfalls auch noch Seitenschiffen, entwickelte sich alsdann mit der Ausbildung der Hierarchie durch Einschiebung eines Querschiffes die Priesterkirche, die aufgebaut auf der Grundform des verschiedenarmigen Kreuzes, in Chor und Querschiff reichlich Raum bot für Altäre und Priesterstühle. Hieraus entstand weiter einerseits im Morgenland *die byzantinische Kirche*, die im Grundriss die Form des gleicharmigen, an den innern Ecken abgestumpften Kreuzes, im Aufriss über der so entstandenen Rotunde die halbkugelförmige Kuppel, das Abbild des Himmelsgewölbes, zeigt, unter dem die Gemeinde des Herrn wie an den Stufen des Trones zur Anbetung Gottes versammelt ist, andererseits im Abendland *die romanische Kirche*, die zwar den Grundriss der spätern Basiliken beibehielt, aber infolge durchgängiger Anwendung des Rundbogens auf die Decken der Schiffe und Apsiden der Form nach zur Gewölbekirche, der Bedeutung nach zur Wallfahrts- und Prozessionskirche wurde, in welcher die Gemeinde durch die weiten Bogengänge andachtsvoll zum Allerheiligsten wandelt, um sich dort die von den Priestern verwalteten Segnungen zu holen, eine Kirche, deren Konstruktion nur kleine Lichter gestattete, dafür aber um so mächtigere Wandflächen darbietet, die, wie geschaffen zu künstlerischer Ausschmückung, reichlich Raum für Gemälde und Sculpturen gewähren. Und wieder auf derselben Grundform des ungleicharmigen Kreuzes erhob sich als weitere Form der Prozessionskirche auf germanischem Boden, besonders in Frankreich und Deutschland, *die gothische Kirche*, die zum Abschluss nach oben überall den Spitzbogen anwendet, damit alles in die Höhe rückte, die schweren Wandflächen auflöste, und so zu einem leichten, luftigen himmelanstrebenden Gebilde ward, das dem Beschauer zuruft: sursum corda! Durch die vielen hohen Fenster, die schlanken, gerippten, wie aus Ruten geflochtenen Bogenträger und die aus ihrer Verschlingung entstehenden reizenden Netzgewölbe, durch die zahlreichen abgestuften Stützpfeiler und Streben, durch das zierliche durchbrochene Masswerk der Fenster, Geländer, Umgänge und Gesimse, endlich durch eine Menge leichter, steil und kühn sich in die Höhe schwingenden Türme und Türmchen, die alle mit Krabben wie mit Ästchen versehen sind und oben mit der Kreuzblume abschliessen,

durch alle diese dem gothischen Stile eigenen Besonderheiten scheint das Gotteshaus sich in einen lichten Wald nach Art der altgermanischen Götterhaine zu verwandeln, in welchem die Menge überströmt von Licht, wie unter frühlingsfrischen Laubgängen sich dankend und anbetend ergeht und die ganze blühende Natur zum Tempel erweitert sieht. — Was dann in späterer Zeit auf dem Gebiet der Architektur weiter entstand, der Renaissance- und Barockbau, das waren Mischungen und Verbindungen, auch wohl Verzerrungen und Verschnörkelungen der frühern Stilgattungen ohne wesentlich neue Ideen.

Welch eine Glut der Andacht aber, welch eine Tiefe der Ehrfurcht vor Gott und dem Heiligen spricht sich in diesen grossartigen Bauwerken aus, welche die christliche Architektur geschaffen. Stehen wir vor der Kathedrale zu Mainz, Worms oder Speier oder vor einer der Hauptkirchen Roms, von wo die romanische Bauart ausgegangen, oder vor der Markuskirche in Venedig oder der Sophienkirche in Konstantinopel, Vertreterinnen des byzantinischen Kuppelbaues, oder ergehen wir uns in einem jener wunderbaren gothischen Dome, wie wir sie zu Köln, Strassburg, Wien, Ulm und Regensburg, in beiden Freiburg, in Antwerpen, Canterbury, London, York, Paris, St. Denis, Rouen etc. finden, wie sind wir doch überwältigt von so viel Grösse, Schönheit und Majestät! Es ist, als ob dem christlichen Gefühl nichts erhaben genug sein konnte, um der Stätte der Anbetung Gottes eine Weihe zu geben, die seiner würdig wäre. Unter der Hand des von tiefster Andacht erfüllten Künstlers verklärt sich, zumal eben beim gothischen Bau, der allenthalben von Licht und schöner Form durchbrochene Stein zu einer Verkündigung des Geistes, welcher, stärker als die Leier Amphions, hier bewegend die Massen durchdrungen und sie sich untertan gemacht hat. Leben und Tätigkeit statt des trägen Niedersinkens der antiken Architektur; Geist, gestaltend und verklärend bis zum Hymnus in die schwere Masse eingedrungen; Entwicklungsfähigkeit bis ins Unendliche, Gemeinschaft und Einheit aller Glieder unter einem Gesetz und dennoch zugleich vollkommene Selbständigkeit aller, das wird hier das schönste Bild der Weltüberwindung, für welche das Christentum überhaupt in die Welt gesandt ist“ (Hencke).

Wenn nun diese architektonischen Formen, die der christliche Geist sich zunächst für das Gotteshaus erfand, später auch bürgerlichen Bauten, Rathäusern, Palästen, Brunnen, zugute kam, so ist damit nicht nur ihrem Wert keinerlei Abbruch geschehen, sondern es bestätigt dies nur wieder jene schon angedeutende Tendenz und Fähigheit des Christentums, seine Ideen auf alle Gebiete überzuleiten, das ganze Leben mit seinen Empfindungen verschönernd,

veredelnd und heiligend zu durchdringen. Danken wir Gott, dass wie von den gewaltigen Domen der Städte, so auch von den einfach schmucken Kirchlein der Dörfer, die überall der Gegend einen erhöhten Reiz verleihen, ein belebender Glanz ausgeht auf ihre Umgebung zum Zeichen, welch ein Segen in himmlischen Dingen von diesen Ehrenstätten der Menschheit stetsfort ausströmen soll in die Welt.

d. Die Malerei.

Die Verhältnisse waren für die Christen der ersten Jahrhunderte nicht dazu angetan, sie auf dem Gebiete dieser Kunst zu fruchtbarem Schaffen anzuspornen. Das Kunstideal, das sie vorfanden, war eben die für sie unannehmbare Göttergestalt. Die Malerei stand ganz im Dienst der Mythologie und befand sich zudem im traurigsten Rückgang. Nicht nur brachte sie keine neuen Motive mehr hervor, sondern auch die Behandlung der alten, der schon tausendmal variirten Scenen aus der Mythologie, war gänzlich ins Triviale und Obscöne ausgeartet, und die Künstler vom Schlag eines Zeuxis, Parrhasias oder Apelles waren längst verschwunden. So musste das christliche Kunstgefühl sich zunächst nach neuen Gegenständen umsehen. Diese lagen zwar nahe genug; aber Christus und die Apostel standen zu hoch, als dass man sie mit den heidnischen Göttern und Heroen hätte in Konkurrenz setzen mögen. So wagte man sich nur schüchtern an ihre Darstellung und griff vorerst zur *Allegorie.* Die Wandflächen der Katakomben zeigen uns Christus unter den Sinnbildern des Fisches, des Lammes, des guten Hirten, die Kirche unter dem Bild der Arche oder des betenden Weibes, die christliche Tugend und Hoffnung symbolisirt durch Taube und Phönix. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts kommen auch Darstellungen von Taufe und Abendmahl auf.

Bald aber genügten diese allegorischen Darstellungen nicht mehr, sondern es galt, nun auch das persönliche, geschichtlich bestimmte zur Anschauung zu bringen. Und so finden wir denn im vierten und fünften Jahrhundert in den byzantinischen Kirchen die Wände, Nischen und Kuppeln mit Malereien bedeckt, bei welchen neben den frühern Allegorien auch Christus, Maria, die Apostel und Märtyrer in figura zur Darstellung kommen, aber nicht mit Pinsel und Farbe ausgeführt, sondern als Mosaik. Diese Figuren hatten, dem Material entsprechend, aus dem sie gebildet waren, etwas starres, unfreies, steinernes; ihr Charakter war steife Feierlichkeit und herbe Strenge, und eine freie, künstlerische Weiterbildung schien auf dieser Grundlage ausgeschlossen. Immerhin blieb diese Art von Darstellung, die sog. *musivische Malerei,* bis

tief ins Mittelalter hinein die herrschende. Durch sie hatten die einzelnen Gestalten ihr traditionelles Gepräge erhalten, und dieses Gepräge haftete ihnen auch dann noch an, als später die Freske sich neben der Mosaik ihr Recht eroberte. Erst vom 13. Jahrhundert an gab es wirklich gemalte Gemälde von künstlerischem Wert, und erst im 14. Jahrhundert begann unter Giotti, Simon de Martino und Fra Angelo da Fiesole die Emanzipirung von der alten, steifen Form und eine freiere Pflege der Malerei. Diese, bisher auf die Gotteshäuser beschränkt, fing nun auch an, sich unabhängig von der Baukunst zu entwickeln, blieb aber in Hinsicht auf die darzustellenden Gegenstände noch lange bei den herkömmlichen Gestalten der kirchlichen Anbetung stehen. Nebenher hatte allerdings von Jahrhunderten her, unabhängig von der ganzen übrigen Entwicklung, die bescheidene *Kleinmalerei* geblüht. In den Klöstern wurden die Pergament-Handschriften, Messbücher und Martyrologien mit Miniaturen aller Art geschmückt, meist Federzeichnungen der sorgfältigsten Ausführung, aber auch der kleinlichsten Tüftelei. Später entstand gleichzeitig mit dem Aufkommen des gothischen Stils die *Glasmalerei*, die zur Milderung der grossen Lichtmassen, welche durch die hohen Fenster einströmten, bei diesen die reichste Verwendung fand und sich bald zu hoher Vollendung erhob.

Die *volle künstlerische Ausbildung der Malerei* aber fällt ins 15. Jahrhundert. Da regte sich unter dem Einfluss des wieder erwachenden Verständnisses für die Antike und einer freieren Bewegung des Geistes überhaupt ein neuer idealer Schwung, eine neue Begeisterung für alles schöne, zumal für vollendete Menschenschönheit, und zwar mit solcher Macht, dass die Malerei sich zu ungeahnten Fortschritten emporschwang und mit dem Anbruch des 16. Jahrhunderts unter Leonardo da Vinci, Michel Angelo und Rafael den Höhepunkt ihrer Blüte erstieg. Ist es nötig, noch an die Namen eines Fra Bartolomeo, Corregio, Luini, Tizian, Carlo Dolce, Guido Reni zu erinnern, denen dutzende anderer von höchster Bedeutung nur aus Italien sich anreihen, oder an die Niederländer Hubert und Johann van Eyk, Rubens, van Dyk, Rembrandt, an die Spanier Velasquez und Murillo, an die Deutschen Dürer, Cranach und Holbein, um uns zu vergegenwärtigen, welch eine glänzende Reihe von gottbegnadeten Künstlern, welch reicher Himmel, Stern bei Stern, gewetteifert hat, aus dem Innersten der andachtsvollen Seele heraus das wahre Menschheitsideal, wesentlich unter religiösen Gesichtspunkten aufgefasst, zur Darstellung zu bringen? Albrecht Dürers Anbetung der Könige, Holbeins Totentänze und Madonnen, Murillos Conception, Rafaels Sixtina, Lionardos Abendmahl oder die

Anbetung der Weisen von Paul Veronese, alle diese Gemälde sind ebensoviele Urkunden der Religionsgeschichte und verkünden den Sieg des christlichen Empfindens über alle Mächte der Welt. Und wenn später die Malerei sich nicht mehr einseitig in den Dienst der Kirche gestellt, sondern das ganze Menschenleben sammt der göttlichen Natur zu umfassen sich bestrebt hat, wenn Cornelius, Kaulbach und Lessing die ergreifendsten Epochen der Weltgeschichte in kühne Bilder zusammenfassten, und die neueste Realistik der Natur und dem Kleinleben der Gesellschaft ihre Geheimnisse ablauscht, so bezeichnet dies jene Erweiterung des christlichen Horizonts, welche in der ganzen Welt den Tempel der göttlichen Herrlichkeit sieht und nach dem apostolischen Grundsatz: alles ist euer! das schöne überall ergreift, wo es sich darbietet im kleinen wie im grossen. Immerhin aber lebt die Kunst der Farben nach von der Nachwirkung jener gewaltigen Eindrücke, die von dem Gekreuzigten und seiner Wahrheit ausgingen auf das Gemüt jener Männer, welche die Menschheit mit einer Madonna della Sedia, einer Grablegung Christi, dem Spatimo di Sicilia oder den Sposalitia in der Brera zu Mailand beschenkt haben. Unter dem Zeichen des Kreuzes ist die Malerei zur erhabenen Kunst herangeblüht; das Zeichen des Kreuzes steht ihr heute noch an der Stirn. Das Christentum ist die Geistesmacht, die allein solch umfassendes künstlerisches Schaffen zu erzeugen vermocht hat.

e. *Die Sculptur.*

Diese hat sich der Hauptsache nach Hand in Hand mit der Malerei entwickelt. Ich kann mich deshalb hierüber kurz fassen. — Herrliche Vorbilder hatte hier das christliche Altertum vor Augen; denn die antike Kunst war eben ihrem ganzen Wesen nach plastisch und die Plastik daher diejenige Kunst, welche die reichste und vollendetste Ausgestaltung gefunden hatte. Wie reservirt freilich die Christenheit sich ihren Erzeugnissen gegenüber anfänglich verhalten musste, ist oben gesagt. Sowie aber der Anstoss geschwunden war, bemächtigte sie sich auch dieser Kunst, jedoch in einer Weise, die gleich von Anfang an den fundamentalen Gegensatz zwischen der antiken und der christlichen Kunst hervortreten liess: dort Versinnlichung des Geistigen, hier Vergeistigung des Sinnlichen.

Zuerst waren es die erwähnten Sinnbilder vom Lamm, Fisch etc. und heidnisch-mythologische Darstellungen, die als christliche Sinnbilder gedeutet werden konnten, nach der konstantinischen Zeit aber auch Gestalten aus dem alten und neuen Testament, allmählig auch Bilder von Aposteln, Märtyrern und Jesu selbst, die, in Stein,

Holz, Elfenbein oder Metall gearbeitet, an Kelchen, Leuchtern. Reliquienkästchen, Weihrauchfässern, Taufkannen, Bischofstühlen. Kirchtüren, besonders an Sarkophagen und Altären angebracht wurden. Von dieser Ornamentirung der Kirchengerätschaften im kleinen ging es bald weiter zur sculptischen Ausschmückung der Kirchen, Gottesäcker. Krypten, Kreuzgänge und Baptisterien im Grossen, vor allem der Altäre, Konsolen und Portale. Allein die Produktion nahm unter der Unguust der Zeiten ab, und die Leistungen wurden roher und wertloser. Eine Besserung trat im 11. Jahrhundert in Deutschland ein, dann in Italien unter Nicola Pisano (ca. 1230), indem der romanische Styl die überlieferten Formen weiterzubilden suchte. Mit dem 13. Jahrhundert brachte der gothische Styl neues Leben und neue, der Natur abgelauschte, den germanisch christlichen Geist in seinem Reichtum und seiner Innerlichkeit erfassende Formen. Erst mit dem 15. Jahrhundert aber begann die eigentliche Blütezeit der christlichen Bildhauerkunst. Mit Bewusstsein wird nach Schönheit in der Form gestrebt und die Behandlung wird eine recht plastische und künstlerisch freie. Was in solcher Darstellung Meister wie Lorenzo Ghiberti († 1455), Donatello († 1466), Leonardo da Vinci († 1519) Sansovino († 1529), Michel Angelo († 1564, auch hierin alle andern überrageud, aus Deutschland Peter Vischer († 1529), und Adam Kraft († 1507), beide in Nürnberg, geleistet, und was sich in Rom, Florenz, Bologna, Venedig, in der Certosa bei Pavia uud hinwiederum in Städten, wie Strassburg, Nürnberg und Wien heute noch deu Blicken der Besucher vor Augen stellt, erfüllt uns mit staunender Bewunderung, drängt uns aber aufs neue die unwiderlegliche Tatsache auf, dass es das durch das Christentum geweckte religiöse Leben gewesen ist, das die Bilhauer zu dieser tiefen Erfassung des geistig Schönen befähigt und zur Schaffung ihrer Kunstwerke begeistert hat. Dies zeigte sich später wieder, als im 17. und 18. Jahrhundert die Sculptur in Verfall geraten und geistlose Künstlichkeit, Manierirtheit und Effekthascherei eingerissen waren. Hatten da Winkelmann und Lessing den Schönheitssinn durch das Zurückgreifen auf die Kunst des Altertums zu neuem Schaffen angeregt, so war es doch erst die neuerwachte religiöse Begeisterung der Freiheitskriege und das Zurückgehen der Romantiker auf die mittelalterliche Frömmigkeit, was der Sculptur zu der neuen, allseitigen Blüte verhalf, die sie in unserem Jahrhundert durch Canova († 1822), Dannecker († 1841), Thorwaldsen († 1844), David d'Angers († 1856), Schwanthaler († 1848) und Rauch († 1857) die alle in der Darstellung heiliger Gegenstände ihr höchstes leisteten, wieder erlangt hat; und protestantische Glaubenszuversicht und Glaubensfreude ist es, was zur Errichtung

der Lutherdenkmäler in Wittenberg (von Schadow), Worms (von Rietschl) in Eisleben und Erfurt, des Zwinglidenkmals in Zürich, des Fareldenkmals in Neuenburg etc. geführt hat. Hat sich übrigens die Sculptur so gut wie alle andern Künste mit vollem Rechte längst unabhängig von der Kirche entwickelt, der fortgehende Einfluss der christlichen Ideenwelt lässt sich darin deshalb doch allenthalben wahrnehmen. In den Statuen und Denkmälern, welche die Städte, Gallerien und öffentlichen Gebäude, eine Pinakotek oder Walhalla oder Villa Sommariva zieren, finden wir ja überall nur wieder die Verkörperung und Verherrlichung des menschlich schönen und grossen, der Vaterlandsliebe, des Heldenmutes, des Freiheitsdranges, der Herrscher- und der Bürgertugenden, des Triumphes der Kunst und der Wissenschaft, was alles erst durch das Christentum seinen vollen Adel und seine höchste ethische Schönheit erlangt hat.

Ich bin am Schluss. Gehören die Werke der Kunst mit zu den edelsten Produkten des menschlichen und speziell des christlichen Geisteslebens, so ist es nicht nur unser gutes Recht, dieselben zu geniessen, sondern auch unsere Pflicht, uns durch entsprechendes Studium zu wirklichem Kunstverständnis und dadurch zu vollem Kunstgenuss zu befähigen, dann aber auch an unserm Teile dazu beizutragen, dass eine verständnisvolle Kunstpflege je länger je mehr Gemeingut des christlichen Volkes werde. Insbesondere wird es den Vertretern der Kirche wohl anstehen, dahin zu wirken, dass die Kunst dank ihrer durch die Jahrtausende bewährten Verwandtschaft mit der Religion mehr als bisher bei unsern Gottesdiensten zu ihrem Rechte komme.

Noch hat die protestantische Kirche die spezifische Form ihrer Gotteshäuser nicht gefunden, die der Idee der Gemeindekirche mit Weglassung des im Alter repräsentirten mysteriösen Elementes und mit der Kanzel als Mittelpunkt rein und klar und zugleich in kunstvoller Weise Ausdruck gab.[1]) Noch fehlte unserer Kirche vielfach jeder, ob auch noch so decente malerische und plastische Schmuck; noch fehlt wenigstens unsern reformirten Gottesdiensten zur Erhöhung der Festtagsfeier die entsprechende Kirchenmusik, das Responsorium, die Antiphonie, die Festcantate, das volkstümliche Oratorium, und in unserer homiletischen und liturgischen Tätigkeit wird den ästhetischen Forderungen viel zu wenig Rechnung getragen. Des Grundes genug, in unsern Kreisen mitzuhelfen, dass, was das Christentum auf dem Gebiet der Kunst angeregt, gefördert und geschaffen, dem kirchlichen Gemeindeleben nicht unnötig vorenthalten sondern für dasselbe fruchtbar gemacht werde.

---

[1]) Ich denke auf diese Frage in einer besondern Arbeit zurückzukommen.
E. B.

Das Recht der christlichen Ethik.*)

Von Prof. G. von Schulthess-Rechberg in Zürich.

Das Thema, welches ich heute vor Ihnen zu behandeln die Ehre habe, entspricht meiner freien Wahl. Ich glaubte mir sagen zu dürfen, dass dasselbe, um in diesem Kreise besprochen zu werden, den Vorzug besitze, das allgemeine Interesse derer, welche am Geistesleben der Gegenwart arbeiten, also insonderheit der Theologen, beanspruchen zu können. Und wenn ich auch durchaus nicht meine, dass die Spezialfragen historischer Forschung oder die technischen Fragen der Methode von den Verhandlungen des „theologischen Vereins“ ausgeschlossen sein sollen, so musste ich doch mit dem verehrten Vorstand wenigstens für die eröffnende Sitzung einen Gegenstand von allgemeiner Natur wünschen. Es soll ja auch der Vortrag von heute dazu dienen, uns zu sammeln. Meine Kollegen von der theologischen Fakultät werden es mir aber nicht als eine Anwandlung von Eitelkeit deuten, wenn ich die Ansicht äussere, es sei unter diesem Gesichtspunkt kein Zufall, dass Sie dem Vertreter der systematischen Disziplinen diese Aufgabe übertragen haben. Denn wie sehr ich auch persönliche Gründe hatte, die Ehre des unsere Gesellschaft inaugurirenden Vortrages abzulehnen, auf die Sache gesehen steht es doch so, dass, was den wissenschaftlichen Betrieb in der Theologie zusammenhält, was den theologischen Studien ihren Grund und Zweck gibt, in den systematischen Disziplinen liegt. Man ist in dem Mass Theologe, als man von dem Interesse an der Wahrheit des Christentums, wie es den speziellen Gegenstand der systematischen Theologie bildet, geleitet wird; und was immer uns künftig in diesem Kreise beschäftigen wird, muss sich irgendwie an der Beziehung zum christlichen Glauben als der religiös-sittlichen Wahrheit legitimiren. Dann aber kann die wie immer begrenzte Frage nach Recht und Wahrheit des Christentums, wenn irgend eine, als für den heutigen Tag geeignet gelten.

Daneben darf aber unser Thema auch den anderen Vorzug für sich in Anspruch nehmen, dass es zeitgemäss ist. Die ethischen Fragen bewegen unsere Zeit. Dass die soziale Frage eine ethische sei, aber immer nur oberflächliche und voreingenommene verkannt. Die wissenschaftliche Literatur auf dem Gebiete der Ethik hat sich im letzten Jahrzehnt bedeutend gemehrt; man denke an die grossen Werke von Hartmann, Wundt, Paulsen, Spencer. Die

*) Vortrag in der Eröffnungssitzung des theologischen Vereins in Zürich.

Zahl der kleineren Arbeiten ist ansehnlich, in den philosophischen Zeitschriften nahmen die ethischen Fragen eine meist hervorragendere Stellung ein als früher. Und was wissenschaftliches Denken und Forschen zu Tage bringt, das sucht in stets umfassenderer Weise den Weg in die öffentliche Denkweise. Ich erinnere an die Bestrebungen der Gesellschaft für ethische Kultur in Berlin, welche nach dem Beispiel amerikanischer und englischer ethischer Vereine auf dem Wege der Belehrung und persönlicher Anregung für eine ethische Lebensauffassung wirken will, und in der ihren Namen tragenden Wochenschrift ein literarisches Organ besitzt. — Man könnte sich angesichts dieser Belebung der ethischen Interessen in der Gegenwart verwundern, dass nicht die Theologie ebenfalls mit ansehnlicheren Arbeiten hervorgetreten sei und wir immer noch an die Leistungen der Siebenziger Jahre gewiesen sind. Um so mehr aber erwächst für den einzelnen Theologen die Aufgabe, sich seiner Stellung in der christlichen Lebensauffassung auch wissenschaftlich zu versichern, des Rechtes einer christlichen Ethik auch angesichts der Olonstellation der Gegenwart gewiss zu sein.

Indem ich hiefür in unserem Kreise einen bescheidenen Beitrag zu leisten unternehme, stehen mir im Allgemeinen zwei Wege offen. Ich kann entweder die wichtigsten literarischen Erscheinungen einzeln vorführen und jeweilen an der christlichen Ethik messen, oder ich kann von der christlichen Ethik ausgehen und die entgegenstehenden Anschauungen je auf dem Punkt ablehnen, wo sie sich einstellen; jenes mehr ein polemisches, dieses mehr ein apologetisches Verfahren. Ich zweifle nicht, dass jene Methode die lehrreichere wäre, aber ebenso klar ist, dass sie an die Zeit weit grössere Anforderungen stellt als welchen unser gegenwärtiger Anlass zu genügen vermag. Das apologetische Verfahren dagegen erspart uns, auf die wissenschaftliche Eigenart der Gegner im ganzen einzugehen; wir haben es nur mit denjenigen ihrer Ideen zu tun, welche sich der christlichen Denkweise entgegenstellen. Wir wählen daher den letztern Weg; das Schwergewicht unserer Darstellung wird in die christliche Ethik fallen.

Aber ist denn nun die Aufgabe, die wir uns stellen, auch von vorneherein deutlich? Es gilt das Recht der christlichen Ethik. Welcher Art soll aber dieses Recht sein? Welches ist das Forum, vor welchem es sich zu erweisen hat? Lässt sich dann die Qualität christlich wissenschaftlich berühren oder gibt es eine wissenschaftliche Ethik im Unterschied von der christlichen? Dass Ethik Wissenschaft ist, setzen wir voraus, aber in welchem Sinne und unter welchen Bedingungen kann sie dafür gelten? Man spricht traditioneller Weise von philosophischer und von theologischer oder

christlicher Ethik, wie ist diese Unterscheidung gemeint? Wer das Recht der christlichen Ethik sicherstellen will, kann diese Fragen unmöglich umgehen. Sie orientieren ihn über die Qualität des Gegensatzes, in welchem er steht, und dadurch über die Qualität der Argumente, der Waffen, welcher er bedarf. Wir sind gewohnt, die christliche oder theologische Ethik für eine Wissenschaft zu halten. In welchem Sinne denn? Ich denke zunächst als genaue und vollständige Darstellung der christlichen Sittlichkeit. Und darin haben wir gewiss Recht. Wer das christlich-sittliche Leben zum Gegenstand der empirischen Forschung und gedankenmässigen Reproduktion macht, der ist vollkommen in derselben Weise wissenschaftlich tätig, als wer das Leben des menschlichen Körpers physiologisch untersucht. Und wie man so die christliche Sittlichkeit analysiren und beschreiben kann, so kann man ein andermal auch das sittliche Leben ausser dem Bereich christlicher Motive wissenschaftlich bearbeiten. Aber wo bleibt denn das *Recht* der einen oder andern Sittlichkeit? Es bleibt sichtlich *jenseits* der Grenze solcher Untersuchungen. Und wenn es Mittel gibt, die *Ueberlegenheit* der christlichen Ethik über alle anderen Ethiken, ihr *Recht* zu erweisen, so geschieht dann solches nicht mehr im Namen, vermöge der Autorität jener Wissenschaft, sondern vermöge einer andersartigen Autorität. Aber man wendet ein, dass solche Einschränkung des Namens der Wissenschaft auf die empirische Analyse und die gedankenmässige Reproduktion des Beobachtungsinhaltes einseitig sei. Ich streite nicht um Worte; ich habe auch nicht die Aufgabe, den Begriff der Wissenschaft abzugrenzen. Es genügt folgende Bemerkung: sichtlich gehört es zu den Grundbedingungen jener Wissensaneignung, welche man im eigentlichsten Sinn als wissenschaftlich bezeichnet, dass der forschende sich ausschliesslich von seinem Gegenstande zum Ergebnis seiner Arbeit führen lasse, alle Neigungen und Prädilektionen persönlicher Art aber aufs entschiedenste von der Untersuchung fernhalte. Nun ist aber ein Urteil über Wert oder Unwert einer sittlichen Denkweise in jedem Fall Äusserung des persönlichen Ethos des Urteilenden, also das Gegenteil eines wissenschaftlichen Urteils in angegebenem Sinn. Wenn somit eine Darstellung der Ethik, sei es nun der christlichen oder einer anders orientirten — es macht dies keinen Unterschied — die Frage nach der *wahren* Sittlichkeit zu lösen unternimmt, so tritt sie eben damit aus dem Bereich der wissenschaftlichen Arbeit heraus und *wird zum persönlichen Bekenntnis ihres Autors.* Die Ethik als Wissenschaft ist Beschreibung des Tatsächlichen, sei es im Christentum, sei es ausserhalb desselben — sie ist *dies* und weiter nichts. Das ist wahrlich nicht wenig. Sie hat einerseits psycho-

logische Arbeit zu tun, die innengeistigen sittlichen Phänomene in ihrer Eigentümlichkeit, in den mannigfaltigen Verzweigungen, womit sie in unserem Geistesleben wurzeln, in ihren elementaren Anfängen und ihrer Entwicklung zu erforschen und zu beschreiben. Sie hat anderseits das menschliche Gemeinschaftsleben in seinen verschiedenen Gestaltungen und in seiner Wechselwirkung mit dem Innenleben der Persönlichkeit zur Darstellung zu bringen. Sie soll dabei keineswegs blos Material sammeln, sie soll vielmehr die Wirklichkeit in Gedanken und Worten reproduziren, wie sie ist, mit Hervorstellung des wesentlichen und dominirenden und Zurückstellung des sekundären im Haushalt des Geisteslebens wie der Gesellschaft. Dazu kommt die Aufgabe, die Geschichte der Sittlichkeit zu entwerfen, wir zögern nicht zu sagen: Die Entwicklungsgeschichte von den primitiven Erscheinungen des sittlichen Lebens an, wo es sich noch kaum von der Basis des Naturlebens gelöst hat, bis zu den höchsten, selbständigsten Gestalten des sittlichen Bewusstseins. Die christliche Ethik wird einen Ausschnitt dieser das ganze Leben der Menschheit umfassenden Darstellung ausmachen. Dass eine solche empirische oder wissenschaftliche Ethik eine köchst bedeutende und wichtige Aufgabe der Wissenschaft sei — wer wollte das bestreiten? Am wenigsten wird dies der Christ tun, welcher von einer möglichst adæquaten Reproduktion der christlichen Sittlichkeit in unvergleichlicher Weise Klärung erwartet für die praktischen Entscheidungen seines Lebens. Nun zeigt es sich aber, dass die Ethiker kaum erst beginnen, sich dieser Aufgabe bewusst zu werden; tüchtige Anfänge zeigen Paulsen und namentlich Wundt. Statt dessen glaubte man viel wichtigeres zu tun zu haben, nämlich das sittliche Leben in den heutigen Formen einer mitgebrachten Weltanschauung unterzubringen und seine Geschichte nach ihrem Massstab zu kategorisiren, wofür in Spencers, Tatsachen der Ethik, und Hartmanns Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins flagrante Beispiele aus neuer Zeit vorliegen. Diese Neigung zu konstruiren statt kennen und verstehen zu lernen, diese schlimmste Krankheit der Wissenschaft lässt sich am schwersten austreiben, wo es sich um Werte handelt, zu denen jeder Forscher notwendig ein gewisses inneres Verhältnis hat. Um so entschiedener muss die Notwendigkeit der empirischen, wissenschaftlichen Ethik betont werden. Wie viele ablehnende Urteile gegen die christliche Ethik rühren daher, dass man sie nicht kannte. Und wie viele ungeschickte Theorien im Interesse des Christentums haben ihren Ursprung darin, dass man die *wirkliche* Beschaffenheit des sittlichen verkennt!

Nun wird es freilich dem Ethiker nicht gewehrt werden können, dass er sein ethisches Urteil, das er als Persönlichkeit hat, das

seinem Herzen oder Charakter entstammte, nach Absolvirung seiner wissenschaftlichen Arbeit auch ausspreche. Aber er soll wissen und soll es auch seine Leser wissen lassen, dass es da nicht die neutrale Wissenschaft ist, welche die Wage hält. Wir stehen hier auf einem Boden, wo der Mann der Wissenschaft keine grössere Autorität beanspruchen darf als der ungebildete. Da entscheidet nicht die Kraft und Korrektheit des Denkens, sondern die Lebendigkeit und Reinheit des sittlichen Willens. Sofern nun, wie gesagt, vorauszusehen ist, dass jeder Ethiker auch Verkündiger des Wahrspruches über Recht und Unrecht auf sittlichem Gebiet wird sein wollen, muss geurteilt werden, dass es in jeder Ethik neben wissenschaftlichen Bestandteilen auch solche gibt, welche über den Bereich des wissenschaftlichen hinausgehen. Dies ist nicht weniger der Fall. wenn der Autor sich zum Christentum indifferent verhält, sei es überhaupt, sei es innerhalb seiner Arbeit, als er überzeugter Christ ist. Soll jener Fall mit dem traditionellen Ausdruck: *philosophische* Ethik gemeint sein, so drückt derselbe somit keinen wissenschaftlichen Vorzug, wie der korrelate: *theologische* Ethik keinen wissenschaftlichen Nachteil aus, vielmehr ist die philosophische und die theologische Ethik gleicherweise im besseren Fall sowohl wissenschaftlich als nicht wissenschaftlich, im „schlimmern Fall, nämlich wenn durchweg *konstruktiv,* ganz unwissenschaftlich. Aber vielleicht meint der Ausdruck philosophische Ethik eben nur dies, dass dieselbe nicht spezifisch christlich orientiert sei. In diesem Fall wird sie den Nachweis leisten müssen, dass sie an praktischer Wahrheit die christliche Sittlichkeit übertrifft. Für den Christen, der von dem Gegenteil überzeugt ist, wird sie kein Recht auf Existenz haben, so dass es für diesen nur *eine* Ethik gibt, nämlich die christliche Ethik, aber in zwei Teilen aufgebaut, nämlich 1) als empirische Darstellung vom Wesen des sittlichen im Menschengeiste und in der Gesellschaft, und 2) als Darlegung des Rechtes oder der Wahrheit der christlichen Sittlichkeit. Die Namen philosophische und theologische Ethik sind als verwirrend abzutun. Der wichtigste Ertrag dieser Erörterung für uns ist aber dies, dass wir wissen, bei der Frage um das Recht der christlichen Ethik entscheidet nicht das Forum der neutralen Wissenschaft, sondern dasjenige des persönlichen Ethos, der praktische Standpunkt des Urteilenden.

Ist dann aber damit nicht alle Gemeinsamkeit der Gedanken. alle Allgemeinheit der Erkenntnis aufgehoben, alle Diskussion zwecklos, jeder Versuch der Verständigung überflüssig? Jene natürliche und bedingungslose Allgemeinheit, welche in der identischen Ausstattung unseres leiblich-geistigen Wesens begründet ist, findet freilich auf diesem Gebiete nicht statt. Aber das sittliche Urteil

der Gegenwart bietet doch auch keineswegs das Bild einer unabsehbaren Mannigfaltigkeit divergenter und widersprechender Behauptungen. Vielmehr überwiegt das gemeinsame weit das individuell verschiedene. Man hat unter dem Gewicht dieser Tatsache die Ansicht aussprechen können, dass die sittlichen Anschauungen der Menschen überall und zu allen Zeiten in der Hauptsache dieselben seien und nur der Wert, der ihnen eingeräumt werde, variire. Aber wenn dieses auch sicherlich unrichtig ist, so muss zugestanden werden, dass die Gemeinsamkeit im sittlichen Urteil des gegenwärtigen Zeitalters in ihrer Art ein Analogon darstelle zu der Allgemeinheit, welche die wissenschaftlichen Urteile für sich beanspruchen müssen. Der Grund liegt in der erziehenden Macht der Geschichte. Kein praktisches Bewusstsein unter uns vermag sich der Herrschaft des vermöge der Entwicklung der sozialen Kultur, vermöge der Einwirkung des Christentums und vermöge noch anderen Faktoren zur Macht gelangten sittlichen Gemeingeistes zu entziehen. Der einzelne wird geistig etwas für sich, Persönlichkeit nur innerhalb seiner geschichtlichen Umgebung. Und er kann diese Abhängigkeit nicht lösen, so lang er geistig *lebt*, d. h. in praktischer Beziehung zu andern bleibt. Nun ist es ja freilich Tatsache, dass im Menschen Kräfte wirksam sind, welche ihn hindern, das gemeinsame sittliche Urteil in praxi für sich anzuerkennen, aber das schliesst nicht aus, dass die Thesis in ihrem gemeinschaftlichen Inhalte in Anerkennung bleibt, dass die Antwort auf die Frage nach dem, was sein soll, nach der wahren Sittlichkeit im wesentlichen übereinstimmend lautet. Die Möglichkeit einer mehr oder weniger weitgehenden theoretischer Abweichung vom gemeinsamen Typus des guten wollen wir deshalb aber nicht leugnen; sie wird, wie bereits angedeutet, am ehesten da vorhanden sein, wo ein Ethiker sich vom Leben zurückgezogen hat, um in seiner Phantasie eigene Welten zu bauen. Damit würden wir also sagen, dass die Opposition gegen die christliche Ethik unter uns zum kleinsten Teil sittlicher Natur sei? So meinen wir es indertat. Aber woher soll sie denn kommen? Doch, wir greifen vor! Nur das Wort sei hier noch ausgesprochen, in welchem wir die Antwort finden: sie liegt in der *Weltanschauung*. — Kehren wir wieder zurück!

Wir fanden: das Recht der christlichen Ethik kann mit den Waffen der Wissenschaft weder angefochten noch verteidigt werden. Und wir haben soeben das Forum kennengelernt, auf welchem der Streit entschieden werden muss: es ist der christliche Gemeingeist, der alle bindet, das gemeinsame sittliche Urteil. Dieses Urteil ist aber als konstantes, jeder Zeit gleich präsentes Licht in uns wirksam, es tritt vielmehr nur in den einzelnen Entscheidungen des Lebens

hervor und muss im übrigen durch eine besonders darauf gerichtete Reflexion festgestellt werden. Wer somit andere vom Recht einer sittlichen Anschauung überführen will, der wird sie zur Reflexion über ihre eigenen Entscheidungen in einzelnen jener Anschauung entsprechenden Fällen anregen müssen. Ergibt sich dann, dass ihre Empfindungen in diesen Fällen in jener ihnen entgegengebrachten Anschauung den richtigen Ausdruck finden, so sind sie von der Wahrheit derselben überführt. Es gibt kein anderes Mittel, die Wahrheit im sittlichen festzustellen als die Anleitung zur Reflexion auf das eigene sittliche Bewusstsein. Es kann nicht anders sein, denn die Wahrheit ist ja hier immer die Bejahung aus persönlicher Freiheit. Und dieses gilt selbstverständlich, welches immer die Motive sein mögen, welche die verschiedene sittliche Denkweise hervorrufen. Ob also auch die Weltanschauung gewisser Denker diese anleitet, zur christlichen Ethik in irgendwelchen Gegensatz zu treten, so werden wir die letztere in der Weise gegen sie sicherstellen, dass wir an das sittliche Bewusstsein, an die Erfahrungen im sittlichen Eigenleben appelliren, in der Ueberzeugung, dass dasselbe, wenn es sich selbst recht versteht, d. h. wenn es den sittlichen Gemeingeist in lebendiger Weise vertritt, sich für die Position der christlichen Ethik entscheiden würde. Man wird dann selbstverständlich für die Überlegenheit, welche man der christlichen Ethik zugesteht, *Ausdrücke* suchen, aber die so bezeichneten Qualitäten bedeuten eine Superiorität nur für den, der sich zu solcher Wertung derselben persönlich entschliesst. Eine zweite Methode wird in dem angegebenen Fall der innerethischen Reflexion sozusagen von aussen her zu Hülfe kommen können, nämlich die, dass man die Weltanschauung, welche jene Verschiebung der sittlichen Denkweise zur Folge hatte, in sich selbst kritisirte oder ihren Geltungswert gegen denjenigen der christlichen Sittlichkeit in anderer Weise abgrenzt.

Welcher Art das Recht der christlichen Ethik sei, haben wir gesehen, es ist kurz gesagt *sittliches* Recht. Lernen wir nun die Gegensätze kennen, welche vor diesem Tribunal zusammentreffen. Wir nehmen, wie früher bemerkt, unseren Standort auf Seite der christlichen Ethik. Dabei kann es nun nicht unsere Aufgabe sein, ein umfassendes Bild von dieser zu geben, auch nicht alle Punkte innerhalb der christlichen Ethik klar zu stellen, welche Gegenstand des Angriffes sind. Vielmehr wird es sich im Rahmen dieses Vortrages nur um prinzipielles handeln. Ich nenne drei unter sich zusammenhängende fundamentale Gedanken christlicher Ethik, auf welche in der Hauptsache die Gegensätze sich beziehen: 1) das Prinzip der Persönlichkeit, 2) der Selbstwert und der absolute Wert des sittlichen, 3) die religiöse Motivation desselben. — Im

antiken Heidentum ist der einzelne für den Staat da und die individuelle Emanzipation des Philosophen bedeutet ein Verlassen der sittlichen Aufgaben. Die Theorien dieser Weisen aber zeigen *un*persönliche Tendenz, der einzelne soll sich an das allgemeine verlieren. Auch das Judentum erkennt den ethischen Wert der Persönlichkeit. In Altisrael hat der einzelne nur Wert als natürliches Glied des Volkes, im Judaismus aber herrscht eine Äusserlichkeit des sittlichen Wesens, welche die sittliche Persönlichkeit nicht zu sich selbst kommen lässt. Erst Jesus hat das sittliche in die Persönlichkeit hinein verlegt, und diese als Leben von innen heraus verstehen gelehrt. Das sittliche Verhalten ist die Frucht, welche am Baum der sittlichen Gesinnung wächst; die ganze Innerlichkeit des kindlichen Gottesverhältnisses ergiesst sich in das Verhältnis dienender Liebe gegenüber dem nächsten. Dieser nächste aber ist prinzipiell jeder Mensch ohne Unterschied des Volkes, des Standes, des Geschlechtes Endlich ist das sittliche Innenleben und äussere Wirken bedingt durch den Wechselverkehr in der Bruderschaft der Gemeinde; der Geist der Gemeinde bildet, erneuert das Leben jedes einzelnen. Demgemäss ist das sittliche Ideal des Christentums die Gemeinschaft von Persönlichkeiten, welche im Wirken der Wahrhaftigkeit, der Selbstbeherrschung, der Treue, des Eifers zu allem guten, zu gegenseitiger Förderung durch Liebe verbunden sind: die stetig im wollen des guten begriffene Persönlichkeit, gebend und empfangend unter ihresgleichen. — Und dieses Ideal repräsentirt den höchsten, dominirenden sittlichen *Wert*. Es gibt — das ist das zweite Prinzip der christlichen Ethik — keinen Zustand, kein Kräfteverhältnis, keine Ordnung natürlicher, menschlicher oder übermenschlicher Art, welche höher geschätzt werden dürfte. Alles, was sittlichen Wert besitzt und gewinnt, hat diesen nur als Mittel oder Moment des Willens, der zum Ziel einer Gemeinschaft von Persönlichkeiten im guten führt. Was auf dem Gebiet des Willens von der Richtung auf dieses Ziel abliegt oder abführt, ist von negativem Wert, böse. So hat das sittliche Selbstwert. Es hat aber auch absoluten Wert. Alles blos zuständliche ist dem sittlichen Ideal gegenüber minderwertig: was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, litte aber Schaden an seiner Seele. Das gilt nicht nur vom Besitz, sondern auch von der Kultur, vom Entwicklungsprozess der Menschheit und von der Ordnung des Universums. So vertritt das Christentum die sittliche Weltanschauung: Die sittliche Vollendung der Menschheit in den sie konstituirenden Persönlichkeiten ist der *Zweck der Welt*. Insbesondere hat der Apostel Paulus die Menschheitsgeschichte und weiterhin die Geschichte des Kosmos unter dem Gesichtspunkt

universaler Abzweckung auf die Gemeinschaft der durch Christus zu neuem religiös-sittlichem Leben gelangten gesehen. Dazu ist das Universum da, zu dem Ende wird es geleitet, dass eine Menschheit im guten sich herausgestalte und diese Menschheit ist ewig, ist mit Gott das ewige. Auch diesen Gedanken der Absolutheit, der realen Unüberbietbarkeit des sittlichen in der Welt kennt das Altertum nicht. Es bleibt gefangen unter dem Bann der allmächtigen Natur; sich mit dieser Natur theoretisch und praktisch abzufinden, ist das Ziel seiner höchsten Weisheit. Und Israel, welches einen Weltzweck kennt, sieht denselben nicht in persönlicher Vollendung, sondern in glücklichen Zuständen. — Wir haben es aber hier nicht etwa mit einer theologischen Reflexion innerhalb des Christentums zu tun, sondern mit der lebendigen Überzeugung, welche allem sittlichen Verhalten unwillkürlich zu Grunde liegt: dass das persönliche Gute um seiner selbst willen da ist und dass alles andere in letzter Instanz nur um des guten willen ein Recht hat, zu existiren: die Gerechten werden die Welt richten. Es steht daher jede Anschauung im Gegensatz zur christlichen Ethik, welche den sittlichen Weltzweck als blos relativen taxirt und auf einen darüber hinausliegenden Gedanken hinausführt. — In diesen beiden Prinzipien der christlichen Ethik ist als Voraussetzung wirksam die klare und bestimmte Unterscheidung von Naturprozess und sittlichem Willensakt, anders ausgedrückt: Anerkennung der Verantwortlichkeit des Menschen für seine Willensbetätigung, welche sich vermöge des Zusammenschlusses alles einzelnen Tuns im Gesichtspunkt der von innen heraus wirkenden Persönlichkeit auf die ganze Sphäre des eigenen Geisteslebens bezieht. Eine andere Voraussetzung bildet das Bewusstsein von der qualitativen Differenz natürlicher und sittlicher Werte als Motiven und Zielen für den Willen. Diese beiden Gesichtspunkte sind nicht erst Errungenschaften des Christentums, sondern sind, wo immer sittliches Wesen existirt, bezw. wo wir solches anzuerkennen vermögen, in irgend einem Masse wirksam. Aber freilich, die Klarheit und Schärfe, in welchen wir dieselben sehen, das Pathos der Verantwortlichkeit, der heilige Ernst des Soll sind Früchte des christlichen Geistes.

Ähnlich verhält es sich auch mit dem dritten Prinzip christlicher Sittlichkeit, welches wir genannt haben: der religiösen Motivation des Sittlichen. Nicht erst im Christentum, sondern in aller höhern Religion erscheint das sittliche Leben in Beziehung gesetzt zur Gottheit. Aber die Art, wie sich die beiden Sphären im Christentum verbinden und durchdringen, ist durchaus eigentümlich und repräsentirt die unüberbietbare Vollendung dieses Verhältnisses. Es geschieht von gegnerischer Seite leicht, dass man die Besonder-

heit und die Vorzüge dieser christlichen Fassung übersieht und gegen die christliche Ethik Einwendungen erhebt, welche sie gar nicht treffen. Das *allgemeine* Verhältnis der Sittlichkeit zur Religion ist dieses, dass die Gottheit als Schützer und Wächter der sittlichen Ordnungen gilt. Sie bestraft den bösen und belohnt den guten. Bedenkt man, dass die Gottheit in jedem Fall vor menschlichen Autoritäten den doppelten Vorzug hat, ins verborgene zu sehen und jeden Frevler bestrafen zu können, so leuchtet ein, wie der Gottesglaube, einmal mit der sittlichen Lebensanschauung verbunden, derselben zur mächtigen Stütze werden musste. Nicht weniger konnte er ihr freilich zur Schädigung gereichen, in dem Fall, wo die Kultusvorschriften, die an sich sittlich indifferent sind, das Übergewicht über die sittlichen Anforderungen gewannen und zum Rechtstitel wurden, um sich von diesen zu dispensiren. Gott als Belohner der guten und Bestrafer der bösen steht sittlich angesehen in Analogie zum Erzieher, welcher durch Zuwendung von Lust und Schmerz den unreifen sittlichen Willen leitet. Es ist dies ein Verfahren indirekter Art, indem die sittliche Wirkung nicht durch Einwirkungen auf dem sittlichen, sondern durch solche auf dem natürlichen Gebiet bezweckt wird.

Bleibt es dabei, so wird prinzipiell angesehen das sittliche nicht als Selbstwert behandelt, es steht im Dienst des natürlichen Wohles. Immerhin lehrt die Kindererziehung, dass unter Strafe und Straflosigkeit oder Lohn von der ursprünglich blos natürlich — eudämonistischen Lebensauffassung allmählich die Anerkennung einer gegen die *natürlichen* Folgen des Handelns selbständigen, in sich wertvollen Ordnung sich loslöst. Dies wird auch da der Fall sein können, wo die *Gottheit* in der angegebenen Weise wirksam gedacht sein wird. Aber sicherlich wird hier die Religion die Motivation einer innerlichen und freien Sittlichkeit darstellen. Dies ist jedoch im Christentum der Fall. Sehen wir zu! Die Religion hat den Wert, dem Menschen Seligkeit zu vermitteln. Welcher Art diese Seligkeit sei, das macht die Eigenart und den Wert der einzelnen Religion aus. So lange diese Seligkeit als solche sittlich indifferent ist, wird die sittliche Motivation, welche von ihr ausgeht, eine durchaus äusserliche sein und wir bleiben in einem verfeinerten Eudämonismus hängen, Sollte aber Seligkeit irgendwo selbst ein sittliches Ingrediens besitzen, so würde da das religiöse Gut zur inneren Kraft des guten werden. Dies ist der Fall im Christentum und allein im Christentum. Der Lohn, welchen der Christ von seinem Gott erhält, ist die Gemeinschaft mit ihm, diese ist aber in einem Trost in Erdennot und Befreiung des sittlichen Willens. Ja, eben das letztere ist das zentrale religiöse Gut, die prinzipielle

Seligkeit; Befreiung des sittlichen Willens ist aber in sich selbst das stärkste und innerlichste Motiv des guten. Dieser wunderbare Gesichtspunkt findet Ausdruck in den korrelaten Gedanken: dass Gott der Wille der Liebe ist, welcher uns verzeiht, in der Weise, dass er uns eben dadurch zur Erfüllung des Gesetzes der Liebe bringen will, anderseits, dass wir in Gott bleiben, nur indem wir den nächsten lieben. Aber dass das religiöse Gut inhaltlich sittlich qualifizirt ist, genügt nicht, um das vollkommen innerliche Verhältnis von Religion und Sittlichkeit herzustellen. Es kommt hinzu, dass im Christentum die gegenseitige Ordnung von Leistung und Lohn die umgekehrte ist als sonst. Die Leistung des Menschen ist nicht das erste und der göttliche Lohn das zweite, sondern die beseligende Gottgemeinschaft geht voran und wird vermöge ihres sittlichen Wertes zur unvergleichlichen Kraft des guten. Da ist offenbar das Schema vom Lohn nicht mehr anwendbar. Anderseits aber ist doch mindestens das sittliche Streben, die Freude am guten, die Bedingung für die Wertschätzung derjenigen Seligkeit, deren Wesen die Befreiung des sittlichen Willens ist. Indem aber die christliche Religion nicht blos Selbstbeurteilung, sondern auch Weltanschauung ist, garantirt der Gott, welcher der Wille des guten ist, auch die Befreiung des sittlichen Willens von den im Weltlauf liegenden Hemmnissen. — Im Christentum ist sonach indertat das Gottesverhältnis oder die Religion das stärkste Motiv des Sittlichen, womit zugleich die Unbedingtheit und Ewigkeit der sittlichen Aufgabe gesichert ist; aber diese Motivation ist nicht eine äusserliche, sondern die innerlichste, der Glaube religiöses und sittliches Prinzip in einem und das sittliche behält, ja erhält erst recht objektiven Selbstwert und Selbstzweck, indem es der Zweck Gottes ist. So fallen freilich Motiv und Zweck des Sittlichen nicht zusammen, und man erstrebt im Christentum genau genommen das gute nicht um des guten als solches willen, sondern um in der Liebe Gottes zu bleiben. Wir werden nachher erwähnen, wie hier der Vorwurf des Heteronomie erhoben wird und was demselben entgegengehalten werden muss. — Wir dürfen jedoch nicht vorgreifen.

Welches sind jetzt die Theorien, welche den drei genannten, für die christliche Ethik konstituirten Prinzipien entgegengestellt werden? Welcher *Art* sie sind, deuteten wir bereits an. Sie sind ihrem Ursprung und Motiv nach nicht eigentlich *ethischer* Natur, sondern entstammen dem Interesse der Aufstellung einer einheitlichen Weltanschauung, dem Interesse, das seiende unter einheitliche Gesichtspunkte zu bringen. Dieses Interesse ist nicht ein willkürliches, sondern entspringt einem starken Bedürfnis unseres

Geistes. Aber es ist ebenso gewiss, dass seine Befolgung ihre Schranke findet an der Qualität der Weltinhalte, welche sich einer solchen Zusammenfassung in dem einen Fall darbieten, in dem andern Fall aber widersetzen. Und jedes wissenschaftliche Bewusstsein ist sich darüber klar, dass, wo die Wahl steht zwischen ideeller Verstümmelung der Wirklichkeit, Verzicht auf empirische Wahrheit im Interesse der Statuirung eines einheitlichen Weltprinzips *und* dem Verzicht auf ein solches, um der Integrität der empirischen Erkenntnis willen dem letztern der Vorzug zu geben ist. Nun ist aber die Aufgabe einer einheitlichen Weltanschauung ohne Opfer auf dem Gebiet der empirischen Wahrheit noch von niemandem gelöst worden. Der Christ als solcher ist darauf gefasst, dass die Welt dem Menschen ihr Rätsel überhaupt nicht preisgibt, ihm ist es genug, dass er durch Christum über die Stellung, die ihm durch Gott in der Welt gesichert wird, beruhigt sein kann. Wir werden gegen solche Versuche von vorneherein misstrauisch sein. Aus ihnen aber entstammen die stärksten Motive zur Ablehnung der christlichen Ethik. Insbesondere gilt dies von dem Widerspruch, welcher den erstgenannten zwei Prinzipien, dem Prinzip der Persönlichkeit und demjenigen des Eigenwertes und absoluten Wertes des sittlichen, begegnet. Wir können, beides zusammenfassend, kurz sagen; es ist das Interesse einer naturalistischen, das natürliche zum Weltprinzip erhebenden, daher das sittliche irgendwie im natürlichen auflösenden Weltanschauung, welche sich gegen jene Prinzipien erhebt.

England ist seit den Tagen eines Hobbes die Heimat utilitaristischer Theorien, wonach das gute das angenehme und nützliche ist. Da haben wir in einfacher und naiver Weise die Escamotirung der empirischen, durch das Christentum verstärkten Tatsache, dass das sittliche im *Gegensatz* steht zum sinnlichen. Es soll eben nur *ein* Weltprinzip geben neben dem sinnlichen, erfassbaren, das natürliche. Freilich hat erst die neuere englische Ethik den Utilitarismus in bestimmter Weise in den Rahmen einer einheitlichen Weltanschauung gestellt: dies ist durch Darwin und namentlich Herb. Spencer geschehen. Diese Denker leiten die verschiedenen Sphären des Weltdaseins aus dem biologischen Prinzip ab, dessen Gesetze in der Descendenztheorie entwickelt sind. Auch das sittliche muss daher als eine Erscheinung dieses Naturgesetzes begriffen werden: sein Inhalt ist, richtig verstanden, Anpassung an die Umgebung, im Interesse der eigenen individuellen Wohlfahrt, zugleich aber im Interesse der nachfolgenden Generationen und der ganzen Gattung.

Das nützliche oder gute wie das schädliche oder böse kann an sich betrachtet keinen anderen Masstab haben, als den der Gefühle von Lust und Unlust. Dennoch ist der traditionelle Hedonis-

mus darum zu verwerfen, weil er für das *Werden* der Anpassung anticipirt, was erst für die *Vollendung* derselben gilt, nämlich die unmittelbare Congruenz jeder guten Willensbewegung mit dem höchsten Lustgefühl. Das vollkommene Glück ist erst am Ziel möglich, unterwegs sind jene Spannungen unerlässlich, welche das empirische sittliche Bewusstsein zeigt. Für dieses besteht, und zwar mit Recht, ein Unterschied von moralischen und hedonischen Gefühlen, aber in der Vollendung der Menschheit ist derselbe aufgehoben. Und neben dem biologischen Gesetz der Anpassung wird das Gesetz der Vererbung in Anwendung gebracht, um die eigentümliche Qualität, welche den sittlichen Bewusstseinsinhalt charakterisirt, zu erklären. Nämlich unser moralisches Bewusstsein ist seiner Anlage nach zu begreifen als die physiologische Verdichtung und Fortpflanzung von sinnlichen Erfahrungen früherer Geschlechter. Diese Theorie, wie sie in Herb. Spencers Werke „Tatsachen der Ethik“ mit manchem geistvollen Detail durchgeführt wird, steht in prinzipiellem Gegensatz zu den christlichen Grundsätzen der sittlichen Persönlichkeit, wie des Selbstwertes und des Absolutismus des Sittlichen. Das sittliche steht hier im Dienst biologischer Poltenzen, es hat blos vorübergehende, phänomenologische Bedeutung, und ist bestimmt, in einem sinnlichen, qualifizirten Zweck unterzugehen, und die einzelne Persönlichkeit hat keinen Selbstwert neben dem Naturprozess des biologischen Fortschrittes der Welt. Woher weiss Spencer dies alles? Offenbar nicht aus dem sittlichen Bewusstsein, nicht durch empirische Mittel, nicht als wissenschaft licher Forscher. Hier steht seine persönliche Ansicht, welche getragen ist von dem im Grunde ästhetischen Interesse, alles Leben in der Welt auf die biologische Formel zu reduziren gegen die persönliche Ansicht des Christen, welcher sich nichts nehmen lässt, dass die gute Persönlichkeit Selbstwert und definitiver Zweck sei Wir, die wir die christliche Erkenntnis vom Sittlichen und von den Bedingungen seiner Realisirung gewonnen haben, sind durch persönliche Motive zu dem Urteil genötigt, dass unter der Voraussetzung von Spencers Weltanschauung sittliches Leben nicht möglich ist. Dies müsste auf dem Wege der Selbstbesinnung näher erwiesen werden. Darwin und Spencer vereinigen — wie das angeführte zeigt — mit der utilitarischen Deutung des sittlichen eine Theorie von der Entstehung desselben. Die Frage nach der Entstehung des sittlichen Bewusstseins ist ein wissenschaftliches Problem, dem sich der Ethiker nicht entziehen kann. Ich wüsste auch nicht, weshalb der christliche Ethiker sich gegen eine solche Untersuchung sträuben sollte, sowie nur die qualitative Verschiedenheit des sittlichen und natürlichen, wie sie die Voraussetzung des Selbstwertes des sittlichen

bildet, anerkannt wird. Diese Anerkennung ist aber nicht blos ein Erfordernis der christlichen Lebensauffassung, sondern eine empirisch eruirbare Tatsache. Und diese Tatsache wird keineswegs aufgehoben durch die andere, dass das sittliche Bewusstsein sich nur allmählig und unter mancherlei an sich nicht sittlich qualifizirten Einwirkungen vom sinnlichen Bewusstsein löst. Diesen Prozess zu beschreiben, wird eine Aufgabe des empirischen Teils der christlichen Ethik sein. Spencer hat diesen Weg nicht eingeschlagen, sondern eine Erklärung durch eine biologische Analogie konstruirt, das ethische Werden durch ein biologisches ersetzt. Da wirkt seine Weltanschauung, und möchte im übrigen seine Theorie wissenschaftlich der Berücksichtigung wert sein; sofern sie jene Weltanschauung zum Motiv hat, ist sie auf der Höhe des ethischen, in der der Christ steht, verwerflich.

Die Ethik der *Sozialdemokratie* ist utilitaristisch im Sinn einer eschatologischen Universalwohlfahrt gleich der Spencer'schen. Sie zeigt dagegen die Tendenz des phänomenalen Rechts der selbständigen Ethik, welches dieser behauptet abzulehnen, zu Gunsten eines durch Klugheitsgründe geleiteten Hedonismus. Sie bestreitet die qualitative Verschiedenheit des sittlichen und natürlichen, indem sie den sozialen Glückszustand, welcher zugleich das höchste Glück und Ziel des einzelnen ist, durch Veränderungen in den Besitzverhältnissen, also auf natürlichem Gebiet, herstellen will. Somit auch hier naturalistische Weltanschauung.

Unter dem Einfluss Darwin-Spencer'scher Ideen philosophirte ebenfalls der geistvolle Bekämpfer der christlichen Ethik, Fr. Nietzsche, in seinen moralischen Schriften: Morgenröte oder Gedanken über die moralischen Vorurteile, jenseits von gut und böse, und zur Genealogie der Moral. Sein leitender Gedanke ist das Evolutionsprinzip. Aber während die genannten Engländer dasselbe im Dienst eines sozialen oder universalen Glückszustandes, der öffentlichen Wohlfahrt sehen, vertritt Nietzsche, der Beziehungen zum Schopenhauer'schen Pessimismus hat, die Anschauung, dass die Tendenz des Daseins auf die Hervorbringung weniger besonders mächtiger und prächtiger Repräsentanten des Typus Mensch gehe, also aristokratisch, nicht demokratisch sei. Das könnte eine Anerkennung des Persönlichkeitprinzips bedeuten; das Weltdasein mündet in Persönlichkeiten, nicht in Zuständen. Aber der Uebermensch Nietzsches ist nicht sittliche Persönlichkeit, nicht Zentrum sittlicher, sondern nur natürlicher Kräfte; er hat nichts zu tun, als seine Kraft auszuwirken, welche seine Naturausstattung ist. Und der Starke hat Recht; der Ursprung der Moral ist das Pathos, Herrenrecht anszuüben, das Pathos der Vornehmheit. Diese vornehme

Moral des Starken ist durch die vulgäre gemeine Sklavenmoral, welche in der Schwachheit, der Demut, der Geduld eine Tugend sieht, zurückgedrängt worden. Jesus hat die abendländischen Völker unter das Joch dieser sittlichen Anschauung zu zwingen vermocht, in welcher der starke und vornehme der böse, der schwache, gemeine der gute ist. Es gilt jenseits von diesem Gut und Böse zu leben, und an seiner Stelle die umgekehrte Anschauung setzen, wonach gut und stark oder vornehm identisch sind, und wiederum schwach, vulgär und — nun nicht böse — sondern schlecht. Der gute in diesem Sinn ist es dadurch, dass er dominirt, nicht dadurch, dass er der Persönlichkeit in anderen dient, nicht dadurch, dass er liebt. Wir haben eine „Umwertung aller sittlichen Werte" vor uns, deren Wurzel nichts anderes ist als die im Sinn eines weltverachtenden Aristokratismus gewendete naturalistische Weltanschauung.

Weniger durchsichtig als die Geistreichheiten des ésprit fort Fr. Nietzsche sind die aus Beobachtung und Mythologie gemischten Ausführungen C. von Hartmanns in seiner Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Man kann Hartmann nicht in zwei Worten gerecht werden; ich verzichte daher lieber darauf, ihn zu charakterisiren, und begnüge mich mit der blossen Notiz, dass er einen Weltzweck kennt, welcher durch den menschlichen Willen realisirt werden soll, aber dieser Weltzweck ist die Vernichtung der Welt, da nichtsein besser sei als sein. In unklarem Verhältnis dazu steht der positive Weltzweck der höchsten Entfaltung der Kultur. Wenn er daneben mit Energie für die Autonomie des sittlichen Willens eintritt, den er durch pantheistische Idealification des menschlichen Willens mit dem Absoluten stützt, so nötigt doch der sichtlich natürliche, nicht sittliche Charakter des Weltzweckes zu dem Urteil, dass die Hartmann'sche Ethik ebenfalls naturalistisch sei.

Weit sorgfältiger führt *Paulsen* im „System der Ethik" seine Untersuchungen. Er stellt die uns hier beschäftigende Frage in den Vordergrund, aber er fällt nicht wie Hartmann und die genannten Engländer mit einer fertigen Weltanschauung ins Haus herein, sondern baut auf Grund umsichtiger Analyse der sittlichen Wirklichkeit die Theorie auf. Sie ist aber, wie ich urteilen muss, zu keinem klaren und bestimmten Resultate gelangt, und ist endlich ebenfalls im ethischen Naturalismus hängen geblieben. Er bezeichnet mit den Engländern die Wohlfahrt aller als den Zweck des sittlichen Willens, aber diese Wohlfahrt ist ihm nicht sowohl ein Zustand — das begleitende Lustgefühl ist nur Nebeneffekt, Symptom der Erreichung des Zieles — sondern ein Verhalten, eine vollkommene Entfaltung aller menschlichen Kräfte in der Ordnung, dass die höchsten, intellektuellen und sozialen Kräfte die animalischen

Triebe gänzlich in ihren Gehorsam gezogen haben. Aber bei näherem Zusehen stellt Paulsen in diesem Begriff des ethischen Ideals die technische Tüchtigkeit in Wissen und Können in dieselbe Linie mit den persönlichen Qualitäten der Gesinnung, d. h. er vermischt das sittliche mit dem kulturellen. Und der Optimismus, welcher ihn sagen lässt, dass der Wille von selbst das gute wolle und dass der Widerstreit von Pflicht und Neigung nur in Ausnahmsfällen vorkomme, ist — wenn nicht aus sittlichem Empirismus, was offenbar nicht der Fall ist — aus dem Druck einer Weltanschauung zu erklären, für welche das Weltziel die Kultur, aber eben darum nicht die Persönlichkeit des guten in Gemeinschaft, das Reich guter Geister ist.

Aehnlich wie Paulsen steht endlich *Wundt* in seinem bedeutenden Buch: „Ethik, eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens“. Entschiedener und bestimmter als jener hebt er im Gegensatz zu Hedonismus und Utilitarismus den Selbstwert der ethischen Zwecke hervor. Die Frage, wie denn diese Zwecke ohne Lustmoment Motive des Willens werden könnten, welche doch nur Gefühlsaffekte in Bewegung zu setzen vermögen, wird durch die Unterscheidung von Zweck und Motiv des Willens in treffender Weise gelöst. Aber — worauf es uns hauptsächlich ankommt — welcher Art sind die sittlichen Zwecke? Es sind allgemeine geistige Schöpfungen, Staat, Kunst, Wissenschaft, kurz die geistige Kultur. Und das ist nicht alles; als Anhänger der Evolutionslehre nimmt Wundt weiter an, dass der Entwicklungsprozess der Menschheit und der Welt immer neue Zwecke erzeuge, so dass der letzte absolute Zweck jenseits des menschlichen Erkennens liege. Ein unbekannter Zweck ist aber nicht ein sittlicher Zweck und der Zweck allgemeiner geistiger Kultur ist es ebenfalls nicht, denn da wird der Wert der Persönlichkeit nach dem Beitrag bemessen, den sie zum geistigen Fortschritt leistet, während umgekehrt der Wert geistiger Errungenschaften danach abgeschätzt werden sollte, wie weit sie Persönlichkeiten zum Ziel des guten Charakters führen. Dieses ist ethische Denkweise, jenes ist naturalistische.

Es zeigt sich also, dass die Ethiker der Gegenwart den christlichen Prinzipien der Persönlichkeit als Grund und Ziel des sittlichen und des Selbstwertes und absoluten Wertes des guten nicht gerecht zu werden vermögen. Und doch wird man annehmen dürfen, dass es dem persönlichen Ethos dieser Männer, wie es sich im praktischen Leben unwillkürlich geltend macht, und wie sie es selbst durch Selbstbesinnung wohl würden festzustellen vermögen, entspricht: mit uns einen im guten vollkommenen Charakter für das wertvollste zu halten, was es in der Welt gibt. Wir haben den

Grund dieser seltsamen Erscheinung bereits bezeichnet. Er liegt in dem Interesse an der einheitlichen Weltanschauung. Der denkende hat das Bedürfnis, die Welt als ganzes zu verstehen, s. z. s. die Weltformel zu finden. Dass die Wissenschaft da nicht zureicht, hebt jenes Bedürfnis nicht auf. Betrachten wir die Welt in ihren beiden Sphären als Natur einerseits, als zwecksetzender Wille anderseits, wägen wir die beiden Sphären gegeneinander ab: wohl ist diejenige des Geistes für uns wertvoller, und wir können nicht darauf verzichten, sie für die wertvollere zu erklären, sonst wäre ja die Welt sinnlos. Aber nun brachte man das quantitative Missverhältnis zwischen dem physisch-organischen Kosmos mit seiner allwaltenden Macht und dem zwecksetzenden Willen einer Hand voll hinfälliger Wesen. Warum soll denn das wertvollere durchaus auch tatsächlich dominiren, warum soll, was Wert hat, der Endzweck der Welt sein, warum sollte es nicht ebenso gut ein blosser Nebeneffekt sein können. Wo steht es denn geschrieben, dass die Welt durchaus einen Sinn und den uns verständlichen Sinn haben müsse? Wie, behandelt denn etwa die Natur die sittliche Sphäre als ihren Herrn, dem sie zu dienen berufen ist? Es dürfte sehr schwer halten, dies plausibel zu machen. Welcher unbefangen denkende kennt solche Überlegungen nicht? Dann darf man sich aber nicht wundern, dass die einen siegen. Die Natur hat allein Recht, weil doch vom Mensch die Rede ist: der Mensch als Natur, der Mensch als sinnliches Wesen hat Recht, das nichtsinnliche in ihm ist Mittel, oder wenn nicht das sinnliche, doch das naturhafte, der wissenschaftliche und technische, der formale Geist. Andere sagen, der Geist hat *auch* Recht, beide haben Recht, eine Kombination von Natur und Geist. Aber welche Kombination? Warum nicht: der Geist hat allein Recht, die Natur muss dienen? Dieser Gedanke ist zu kühn angesichts des Kräfteverhältnisses in der Welt. Kant, der diese letzte Entscheidung wagte, erklärt sie für eine Tat des Glaubens, eines Vernunftglaubens, wie er sagt. Aber was heisst das? Meint er nur den Trotz oder Eigensinn. womit der vom Wert des sittlichen erfüllte Christ gegen die immer wiederkehrenden Einwendungen des Verstandes protestirt, behauptet, weil er nun einmal zu behaupten entschlossen ist? Oder ist vom Gottesgedanken die Rede, welcher als weltbeherrschender sittlicher Wille gefasst, den objektiven Anhalt für die Statuirung des ethischen Weltzweckes darzubieten vermag? Aber woher stammt dann dieser Gottesgedanke, dieser Inhalt für die oberste Macht in den Dingen? Ist dieser Gott nicht blos der Reflex meiner Hartnäckigkeit, womit ich die Annahme, dass das sittliche Selbstzweck der Welt sei, nicht preisgeben will? Fast scheint es so. Jedenfalls ist der in Kraft

der Vernunft produzirte Gedanke Gottes keine objektive Grösse wie die Natur, welche darum die Macht hätte, den Menschen vom Druck der Natur zu befreien. Wenn sich also die reale Macht, welche wir Gott nennen, und welche über alle Dinge herrscht, nicht auf eine objektive Art, unabhängig von meinem wollen und wünschen kundgibt, so besitze ich als wahrheitsliebender Mensch kein Mittel, mich des Eindruckes zu erwehren, dass nicht die sittliche Persönlichkeit, sondern die Natur in irgend einer ihrer Formen der Zweck sei, welchem die Welt dient. Mit andern Worten: die sittliche Position der christlichen Ethik kann nicht innegehalten, das Recht der christlichen Ethik nicht behauptet werden ohne die Anerkennung der positiven Offenbarung des Gottes, welcher der Wille des guten ist. Damit stehen wir vor dem dritten Prinzip der christlichen Ethik: ihrer religiösen Motivation. Die Einwendungen, welche hier geltend gemacht werden, finden wir ebenfalls bei den genannten neueren Denkern, und in dem weitern Kreise der von ihnen abhängigen Literatur.

Welches sind nun diese Einwendungen? Oder fragen wir wieder zuerst: auf welchem Gebiet liegen die Gegensätze, die hier einander gegenüber treten? Zunächst ist zu konstatieren, dass Missverständnisse hinsichtlich der christlichen Verhältnissetzung von Religion und Sittlichkeit sehr verbreitet sind; da handelt es sich dann einfach um die richtige Erkenntnis des Tatbestandes.

Vorausgesetzt aber, dass diese hergestellt sei, befinden wir uns mit der Frage, ob die Verhältnissetzung von Religion und Sittlichkeit im Christentum die Wahrheit sei, ganz offenbar auf dem Gebiete, wo die Zustimmung oder die Verweigerung der Zustimmung persönlich, praktisch motivirt ist. Die religiösen Gegenstände haben Glaubensrealität, ebenso die sittlichen Gedanken Realität des Wollens. Die Anerkennung der Wahrheit der christlichen Position lässt sich also nicht durch wissenschaftlichen Beweis erzwingen, aber allerdings durch Überlegungen im Gebiet des religiösen und sittlichen Bewusstseins nahe legen.

Ein prinzipielles Missverständnis ist zunächst die Ansicht, welche ich u. a. in Aufsätzen der „ethischen Kultur“ häufig gefunden habe, dass die Behauptung der Abhängigkeit des sittlichen vom religiösen gedeutet wird im Sinn der Abhängigkeit der Sittlichkeit von theologischen Lehrsätzen, sei es vom kirchlichen Bekenntnis, sei es von der Theorie, dass das sittliche als solches ein göttliches im Menschen sei. Ich bemerke beiläufig, dass der letztere Satz nicht eine wissenschaftliche Einsicht darstellt, wie Biedermann oder von Hartmann meinen, sondern lediglich das in ontologische Form gekleidete Urteil, dass dem sittlichen absoluter, unüberbietbarer Wert

zukomme. Aber entspräche auch derselbe einer wissenschaftlichen Erkenntnis, so hätte diese für die Sittlichkeit keinen Wert, da theoretische Gedanken über den Willen keine Kraft ausüben, sondern nur Gefühlswerte.

Nun wird aber, dass dem christlichen Gott diese Wirkung zukomme, bestritten, zunächst mit dem bereits genannten Argument: der Gottesgedanke ist nicht Produzent, sondern Produkt der ethischen Lebensauffassung, nichts anderes als diese selbst in einen symbolischen Ausdruck gebracht, so Wundt (vergl. Martin Keibel in der ethischen Kultur 1893, S. 55 ff). Ueberall gewinnt die Gottheit in dem Masse ethischen Inhalt, als der Mensch durch die wechselnden sozialen und kulturellen Verhältnisse zu höherer ethischer Haltung emporsteigt, und in dem Mass ethische Wirksamkeit oder Realität, als der Mensch von dem Wert einer ethischen Lebensauffassung erfüllt ist. Die Anschauung scheint sehr plausibel — aber sie ist tatsächlich unrichtig. In keiner Religion ist es der Mensch, welcher die Gottheit mit ihren Eigenschaften ausstattet, sondern es ist umgekehrt die Gottheit, welche ihre Wirkungsweise oder ihr Wesen dem Menschen offenbart. Die lebendige Wurzel jeder Religion ist die im Gebiet des tatsächlichen, also in der Geschichte sich vollziehende Offenbarung. Die Gottheit tritt in den meisten Religionen mit Anforderungen an den Menschen heran, die mit seiner Lebensauffassung, mit seinen Wünschen und Gedanken nichts zu tun haben, mit Anforderungen, die einfach ihrem für den Menschen grundlosen Willen entstammen. Man kann diese Erscheinung subjektiv auflösen — aber damit hat man dann die Religion aufgelöst. Im Christentum sind nun die Anforderungen der Gottheit sittlicher Art und ihr Wesen ist sittlicher Wille, also für den Menschen verständlich, aber es verhält sich hier trotzdem wie in den anderen Religionen: dieses Wesen und Wollen Gottes besteht nicht, weil wir Gründe hätten, es ihm beizulegen, sondern es ist vor uns da und verwandelt unser Fühlen und Denken nach seinem Bilde, nämlich durch die geschichtliche Offenbarung in Christo. Christus befreit in der Kraft Gottes unsern sittlichen Willen; das tut nicht der Gottes*gedanke*, oder der Christus*gedanke*, sondern die oberste Macht, die in unser Leben eintritt, Gott durch Christus.

Ein anderer Einwand richtet sich darauf, dass so das sittliche nicht aus sich selbst heraus existire, sondern von einer ausser ihm stehenden Macht getragen erscheint; es verliere seine Autonomie, werde heteronom. Aber wenn nun das zu den Tatsachen und Gesetzen des sittlichen Lebens gehörte, dass dem sittlichen Jdeal als solchem keine Gefühlsaffekte entsprächen, die stark genug wären, den Willen zur Realisirung des guten zu führen? Wenn die Freude

am guten als solche in den Menschen, wie er einmal ist, nicht zum dominirenden Motiv zu werden vermöchte, wenn sie jederzeit eines Bundesgenossen bedürfte, in der Jugend und bei den unreifen der sinnlichen Strafe oder Straflosigkeit und bei den vollendeten des Friedens in Gott? Wir sind überzeugt, dass es tatsächlich so ist, dass dies zusammenhängende Tun des guten um des guten willen noch keinem gelungen und dass wir aus Gnaden sind, was wir im guten geworden sind.

Ein Missverständnis der christlichen Ethik ist es endlich wieder, wenn ihr die Ansicht zugeschrieben wird, es gebe keine Sittlichkeit ohne Religion. Das behauptet die christliche Ethik nicht, es ist auch nicht wahr. Es hat in Völkern mit unethischer, mit Naturreligion, sittliches Leben gegeben, welches somit offenbar von Religion unabhängig war und gibt auch heute wieder Menschen, deren ethische Lebenshaltung nicht religiösen Motiven entspringt. Aber das behaupten wir, dass da eine vollkommene, mindestens der Absicht des Menschen nach vollkommene Sittlichkeit, ohne die Befreiung des Willens vom bösen, welche Gott durch Christus im Gläubigen vollzieht, nicht möglich ist, somit allerdings vollkommene Sittlichkeit ohne Religion, nämlich ohne die christliche Religion, nicht existiren kann. Es ist geschichtliche Tatsache, dass das Evangelium den Menschen vor eine Höhe der sittlichen Aufgabe stellt, wie sie in der Menschheit sich sonst nicht findet, dass es ihn zu einer Innerlichkeit des sittlichen Lebens anleitet, von der die edelsten auch unter uns, so lange sie nicht glauben, nichts wissen, und es ist ebenso Tatsache, dass der, welchen der Vater Jesu Christi zu seinem Kinde gewonnen, so dass er nun von seiner Sünde nicht mehr angeklagt, aber auch nicht mehr gebunden ist, in dieser Innerlichkeit und auf jenen Höhen in Kraft seines Gottesglaubens sein Leben führt. Es gibt somit keine vollkommene Sittlichkeit, keine christliche Sittlichkeit ohne christliche Religion!

Hinter diesem Verständnis der Religion als Motivation der Sittlichkeit bleibt, wie nun nicht weiter braucht gezeigt zu werden, die mystisch-pantheistische Fassung dieses Verhältnisses bei v. Hartmann und die rational-pantheistische bei Paulsen weit zurück. Das Gefühl, dass, indem man handelt, Gott durch uns handelt, repräsentirt eine gewisse ästhetische Stimmung, die übrigens aus psychologischen Gründen nicht unser ganzes sittliches Tun begleiten kann — aber nicht eine objektive, befreiende Kraft, zumal in dem Fall nicht, wo Gott, dessen Werke wir schaffen, gar nicht sittlicher Wille ist wie bei Hartmann, also spezifisch-sittlich gar nicht motiviren kann.

Ich schliesse mit einer Frage, die uns beim Nachdenken über das Recht der christlichen Ethik, wie über das Recht der christ-

lichen Glaubenslehre gewiss alle schon oft im Innersten bewegt hat, und die sich im Blick auf die apologetischen Versuche dieser Ausführungen wiederum angemeldet hat: wie kommt es doch, dass die gebildetsten, die erleuchtetsten in der Mehrzahl, oder sagen wir lieber in so grosser Zahl, für ein Stellungnehmen auf unserem Boden nicht zu gewinnen sind. Die Ursachen sind wohl weit verzweigt. Nicht zum kleinsten Teil aber mag mitwirken die verhängnisvolle Tatsache, dass die denkenden so oft dem Leben, wie es ist und wie man es nur kennen lernt, wenn man mit dem Volk lebt und zwar mit dem Herzen des Seelsorgers, der ja nicht Pfarrer zu sein braucht, fernstehen. So lange man nur eine Welt der Gedanken oder eine Welt der Phantasie hat, kann man nicht im tiefsten Innern Christ sein und als Christ leben. Ferner aber meine ich, dass auch der Betrieb der theologischen, speziell systematisch-theologischen Wissenschaft, wie er früher üblich war und bis jetzt nachwirkt, das Verständnis der christlichen Gedanken für die, die sie nicht von Hause aus kennen, erschwert. Wir haben zu sehr nur für Pfarrer Theologie getrieben, wir haben das tatsächliche zu sehr schon vorausgesetzt. Wir müssen empirisch werden, empirisch forschen, sammeln, aber auch sehen, lernen, und wir dürfen keiner Frage, die die Zeit an uns richtet, ausweichen. Ich spreche die Hoffnung aus, dass unser „Theol. Verein“ mit dazu beitragen möge, seine Mitglieder mit vollem und freudigen Vertrauen zum Rechte unserer christlichen Erkenntnis zu erfüllen und sie zu befähigen, dieses Recht zu verteidigen mit Waffen, denen jeder denkende der Gegenwart Stand halten muss.

Paulus und Schopenhauer.

Von F. König, Pfarrer in Seeberg (Kanton Bern).

Der Pessimismus ist gegenwärtig Modephilosophie. Seitdem die Werke Schopenhauers in den billigen Reklam'schen Volksausgaben und den Cotta'schen Klassikerausgaben erscheinen, ist anzunehmen, dass nicht zwar die pessimistische Metaphysik, wohl aber die pessimistische Ethik in immer weitere Kreise der gebildeten und halbgebildeten dringen werde. Schopenhauers Aussprüche über den Wert des Menschen und des Lebens finden zur Stunde schon reichliche Verwendung in den Feuilletons und Leitartikeln der Tagesblätter.

Der Theologe hat die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu deuten, (Luk. 12, 54) und auf Grund des Evangeliums Stellung zu nehmen zu den geistigen Mächten, welche das Bewusstsein seiner Zeit beeinflussen. Geradezu dringend ist für sie die Pflicht, sich mit einer geistigen Bewegung auseinander zu setzen, wenn diese — wie das bei der Lehre Schopenhauers der Fall ist — mit dem Anspruch auftritt, das Christentum zu ersetzen, indem sie die Wahrheitselemente des Christentums aufnähme und als Baumaterial für das Gebäude einer neuen Weltauschauung verwende.

Aus dem Bedürfnis des Verfassers, sich dieser Pflicht zu entledigen, ist der vorliegende Aufsatz entstanden. Es handelt sich für denselben nicht darum, die pessimistischen und die christlichen Aussagen über Gott, Menschen und Leben auf ihre grössere Richtigkeit und ihren Wert hin abzuwägen. Die Aufgabe, welche sich die vorliegende kleine Arbeit stellt, ist eine ungleich einfachere. Sie möchte den Hauptrepräsentanten des modernen Pessimismus mit dem Apostel Paulus, dem Begründer der christlichen Theologie, beziehungsweise ihre beiderseitigen Systeme, in Parallele stellen. Dass aus den Reihen der im Neuen Testament niedergelegten christlichen Urzeugnisse gerade die pauliuische Lehrdarstellung und nicht die synoptische oder johanneische zum Vergleich mit dem Pessimismus Schopenhauers herangezogen wird, findet seine Rechtfertigung in dem Umstand, dass der Paulinismus vermöge seiner konsequenten systematischen Entwicklung der einzelnen christlichen Lehren am meisten Anhaltspunkte bietet zum Vergleich mit dem Weltbild, welches die Hand des Pessimisten zeichnet

Zunächst seien in flüchtigen Umrissen die Grundgedanken der Schopenhauer'schen Metaphysik, Ethik und Erlösungslehre angedeutet. (Vgl. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie I, 554 ff.).

Nach Schopenhauer ist das eigentliche Wesen des Seins, das von Kant postulirte, aber nicht näher beschriebene Ding an sich der Wille. Der Wille ist in seiner ursprünglichen Form der blinde, ziellose Drang nach Dasein, der aus dem anfänglichen Chaos die unorganische und organische Welt zur Erscheinung rief. Allmählig fortschreitend, schaffte sich der bewusstlose Weltwille im Nervensystem der animalen Wesen ein Organ seines Bewusstseins. Im Gehirn des Menschen erlangte er schliesslich das Organ seines Selbstbewusstseins. Jetzt tritt zum Willen der Intellekt als die Leuchte, welche ihm seinen Weg erhellt und ihm die Mittel zur Selbstbezeichnung, zum rücksichtslosen Sichausleben gibt. Doch zeigt der Intellekt dem Willen auch die Vergeblichkeit seines nichtigen Strebens, führt ihn auf diese Weise zur Welt- und Selbstverneinung und damit zur Erlösung aus seinem Elend.

Denn das wesentliche am Leben ist das Leiden; die Erde ist eine Hölle, in welcher die Menschen die traurige Doppelrolle der gequälten Seelen und der Teufel spielen. Jeder, der aus den Jugendträumen erwacht ist, eigene und fremde Erfahrung beachtet, sich im Leben, in der Geschichte der Vergangenheit und des eigenen Zeitalters, endlich in den Werken der grossen Dichter umgesehen hat, wird, wenn nicht irgend ein unauslöschlich eingeprägtes Vorurteil seine Urteilskraft lähmt, als Resultat erkennen, dass diese Menschenwelt das Reich des Zufalls und des Irrtums ist. Jede Lebensgeschichte ist eine Leidensgeschichte, denn jeder Lebenslauf ist in der Regel eine fortgesetzte Reihe grosser und kleiner Unfälle, die zwar jeder möglichst verbirgt, weil er weiss, dass andere selten Teilnahme oder Mitleid, fast immer aber Befriedigung durch die Vorstellung der Plagen, von denen sie gerade jetzt verschont sind, empfinden müssen. — Warum ist das Leben notwendig Leiden? Jeder Einzelwillen geht darauf aus, sich Lust zu verschaffen. Natürlich kommen die vielen Einzelwillen miteinander und mit der Weltordnung fortwährend in Konflikt, dessen Folge ein starker Überschuss von Unlust ist. Überhaupt ist Lust nicht ein positives Lebensgefühl, sondern nur etwas negatives, die Beseitigung einer Widerwärtigkeit. Wie wir die Gesundheit unseres ganzen Leibes nicht fühlen, sondern nur die kleine Stelle, wo uns der Schuh drückt, so denken wir auch nicht an unsere gesamten vollkommen wohlgehenden Angelegenheiten, sondern an irgend eine unbedeutende Kleinigkeit, die uns verdriesst. Da nun das Leben beständig zwischen den beiden Polen der Not und der Langeweile hin und her gondelt, so ist ein fortwährendes positives Unlustgefühl der wahre Inhalt des Daseins.

Erleidet der Mensch mit Unrecht ein so jammervolles Geschick? Nein, versichert Schopenhauer, ihm geschieht ganz recht. Die Existenz des Menschen ist nicht nur ein Elend, sondern auch eine Schuld und zwar *seine* Schuld. Indem nämlich der allgemeine Weltwille sich in einem menschlichen Einzelwesen individualisirt, begeht er etwas böses, sofern er ein Wesen schafft, dem Nichtsein besser wäre. Nun aber ist der einzelne Mensch nur eine Individuation, eine Erscheinung des allgemeinen Weltwillens, also an der Tatsache seines Daseins mitschuldig.

Wie wird der Mensch von dem Übel und der Schuld des Lebens erlöst? Nicht durch Werke oder Tugend, kein Gesetz kann ihm zur Erlösung verhelfen. Denn das Gesetz gebietet nur Änderung des Tuns, nicht des Wesens, es ist aber das Tun nur eine Folge des Seins: weil wir sind, was wir nicht sein sollten, tun wir, was wir nicht sollten. Darum bedürfen

wir zu unserer Erlösung einer völligen Umgestaltung unseres Sinnes und Wesens, d. h. einer Wiedergeburt.

Dieselbe geschieht durch Verneinung des Willens zum Leben. Diese Verneinung vollzieht sich in doppelter Weise. Erstens vorbereitungsweise, auf dem Wege des moralischen Verhaltens. Ich erkenne in den Mitmenschen mich selber wieder, Individuationen desselben Weltwillens, ich sehe sie in demselben Unheil verhaftet, das mich gefangen hält. Die Erkenntnis der Indentität aller Kreaturen erzeugt das Mitleid. Dasselbe ist das Prinzip, die Wurzel alles sittlichen Lebens. Das Mitleid, die Kardinaltugend, verzweigt sich in die Gerechtigkeit und in die Liebe. Die Gerechtigkeit ruft mir zu: neminem laede, hüte dich, andern Leiden zu verursachen. Die Liebe spricht: omnes juva, du kannst nicht flüchtige Lust geniesseu, während dein anderes Ich in Entbehrung darbt.

Der zweite, direkte Weg zur Willensverneinung besteht in der Askese. Dazu gehört Verzicht auf die Befriedigung des Geschlechtstriebes, in welch' letzterem der Wille zum Leben seinen Brennpunkt findet. Die Askese zeigt sich ferner in freiwilliger Armut, die nicht nur den Zweck hat, fremde Leiden zu lindern, sondern auch zur Ertötung des Willens dient, insofern sie ihm die Mittel zur Befriedigung seiner Wünsche entzieht. Die Asketen und Mystiker aller Zeiten und Religionen haben instinktiv diesen Weg gefunden und das wahre Heil ergriffen. Die Erkenntnis von der Nichtigkeit unseres Strebens und die darauf folgende Verneinung des Willens zum Leben vollzieht sich nicht nach dem Satz vom Grunde, sie gehört der intelligiblen Sphäre, dem Reich der Mystik an und ist eine übersinnliche Gnadenwirkung.

Diese Skizzirung der Schopenhauer'schen Philosophie erzeugt den Eindruck, dass erstere indertat bei fundamentalen Verschiedenheiten in den Ausgangspunkten und Endresultaten dennoch manche Berührungen mit christlichen und speziell mit paulinischen Gedanken aufweist. Solche Berührungen finden sich in den beiderseitigen Aussagen über den Ursprung des Bösen in der Menschennatur, über die Bedeutung des Gesetzes, über Erbsünde, Willensfreiheit und Heilswert des Leidens.

Bevor wir auf diese Punkte näher eintreten, noch ein Wort über das literarische Verhältnis Schopenhauers zu Paulus. Der Frankfurter Philosoph zitirt den Teppichweber aus Tarsus kaum ein halbes dutzend mal. Diese spärliche Bezugnahme bei tatsächlicher häufiger Annäherung mag bei der ausgebreiteten, ja staunenswerten Gelehrsamkeit Schopenhauers überraschen. Ihm stehen Veden und Upanischaden, Plato und Aristoteles und die gesamte moderne Literatur jederzeit zur Verfügung, um Belegstellen aus ihnen zu

schöpfen und darzutun, dass in seiner Philosophie die Denkarbeit aller tiefern Geister aufgehn. Wohl absichtlich hat der Pessimist den einstigen Schüler Gamaliels so ziemlich ignorirt infolge des tiefen, oft ausgesprochenen Abscheus, den Schopenhauer allem, was aus dem Judentum stammt, dem „foetor judaicus", entgegenbringt. Diese Idiosynkrasie mag uns nicht hindern, nunmehr nachzusehen, wie dieselben Fragen auf christlichem und pessimistischem Boden gestellt und beantwortet werden.

Schopenhauer fällt über die Welt das Urteil: sie ist voller Übel und Schuld. Der Apostel sagt: sie ist voller Sünde. Mit dieser energischen Wendung setzt ja der Römerbrief ein. Die Heiden, die kein Gesetz haben und die Juden mit ihrem Gesetz sind allzumal Sünder geworden, da ist kein Unterschied. (Röm. 3,23).

Woher diese unbeschränkte Herrschaft der Sünde? Auf diese Frage geben Paulus und Schopenhauer eine doppelte Antwort. Die tatsächliche Übermacht des bösen wird erstens geschichtlich, zweitens psychologisch erklärt. In Röm. 5, 12 ff setzt der Apostel auseinander, dass der Fall aller Menschen in dem Sündenfall des einen Adam vorgebildet und verursacht worden sei. In Adam war die ganze Menschheit gleichsam im Embryo enthalten, hat sich an seinem Fehltritt mitbeteiligt und mitverschuldet und erleidet seither die Strafe der Schuld, den Tod. — Ganz ähnlich Schopenhauer, der den Satz von der Erbsünde zum christlichen Zentraldogma proklamirt. Doch zeigt seine Auffassung auch wesentliche Abweichungen von Paulus. Die Unschuld der Menschheit wird nach dem Philosophen nicht durch einen einmaligen geschichtlichen Vorfall, sondern durch den vorgeschichtlichen intelligiblen Akt des Weltwillens kontrahirt. Der egoistische Drang des Weltwillens ist das Urböse; wenn ich infolge dessen in diesen Kerker, Leben genannt, eingesperrt werde, so empfange ich nur, was meine Taten wert sind. Interessant ist ferner wie Sch. die alttestamentliche Geschichte vom Sündenfall in seinem Sinne umdeutet. Nach der Erzählung der Genesis besteht die Sünde Adams darin, dass der letztere, entgegen dem göttlichen Gebote, von den Früchten des Baumes der Erkenntnis genossen hat. Wir erblicken in dieser Erzählung den symbolischen Ausdruck des tiefen Gedankens, dass der Mensch durch das dunkle Tor der Schuld in das lichte Reich der Erkenntnis und der Wahrheit tritt. Der Begründer des Pessimismus dagegen sieht in der Befriedigung der Geschlechtslust den Fall Adams. Diese Auflösung stimmt wohl zu der Schopenhauerschen Grundanschauung, dass der Drang nach Leben und nach Erzeugung von Leben das böse sei, liegt aber keineswegs in der Intention des biblischen Erzählers, der im Geschlechtsleben nur etwas natürliches sieht.

Wie unbefangen erwähnt er (Gen. 4, 1) die geschlechtliche Verbindung von Adam und Eva!

Neben der historischen gibt der Apostel noch eine psychologische Erklärung für die Macht der Sünde in Röm. VII. In tiefsinniger Weise legt er daselbst dar, wie die Zweiteilung des Menschen, die Verbindung von *σάρξ* und *πνεῦμα*, den Menschen in Sünde verstrickt und die gottgewollte Wirkung des Gesetzes unmöglich macht. „Ich stimme mit Freuden dem Gesetze Gottes zu nach dem innern Menschen; ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches gegen das Gesetz meiner Vernunft kämpft und mich gefangen setzt in dem Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist.“ (V. 23.) — Sagen wir statt Gesetz in den Gliedern: Wille, und statt Gesetz der Vernunft: Intellekt, so haben wir genau Schopenhauer. Aus dem Widerstreit zwischen Wille und Intellekt leitet ja unser Philosoph die Erscheinung des bösen ab.

Paulus redet in Röm. VII offenbar aus Erfahrung; es ist bezeichnend, wie er im Verlaufe seiner Auseinandersetzung immer mehr den Ton der ruhigen, objektiven Darstellung verlässt, wie sich das Ich hervordrängt und die subjektive Empfindung seiner Sprache ein Pathos verleiht, das ausmündet in den Erlösungsschrei: „ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes!“ (V. 7.) — Auch Schopenhauer hat, indem er sich auf den Konflikt zwischen Wille und Intellekt berief, durchaus seine Persönlichkeit zu Worte kommen lassen; seine Psychologie ist nur der Reflex seiner Individualität. Paulsen (System der Ethik 3. Aufl. I, 188 f.) charakterisirt den Pessimisten folgendermassen: Schopenhauer ist eine sehr durchsichtig konstruirte Natur. Die Doppelheit des Menschenwesens, in dem Vernunft und Begierde die Gegenpole bilden, geht bei ihm bis zu einer deutlichen, ja erschreckenden Zweispaltigkeit. Sofern er Wille ist, lebt er ein unglückliches Leben. Vom Vater hat er ein schweres Temperament geerbt, überall sieht er die Dinge von der Kehrseite, auch an kleinen Anstössen hat er schwer zu tragen. Er ist voll heftiger Begierden, ungestüm, zornmütig, ehrgeizig, sinnlich, aber dazu voll Verzagtheit, — beständig wird er geplagt von allerlei unbestimmter Angst von Widerwärtigkeiten, Verlusten, Krankheiten, die seinem sinnlichen Ich zustossen könnten; gegen alle Menschen empfindet er ein unbegrenztes Misstrauen. Fürwahr, eine Reihe von Eigenschaften, von denen jede für sich ausreicht, das Leben unglücklich zu machen. — Das ist die eine Seite seines Lebens. Und nun die andere. Er ist auch Intellekt, ja Genie, mit einer erstaunlichen Kraft objektiver Anschauung begabt. Er hat die Seligkeit des Lebens in der reinen Erkenntnis so rein und tief gefühlt wie nur je ein Denker, ja viel-

leicht infolge des Kontrastes gegen das unruhige und unglückliche Willensleben tiefer als irgend ein anderer. Aber er spricht es oft aus, es sei eine seltsame, unzweifelhafte Tatsache, dass die deutlichste Einsicht in die Verkehrtheit des Willens dennoch an ihm nichts zu ändern vermöge. Von hier aus ist seine Ethik zu verstehen, sie ist die Konfession seiner Mängel und Sünden, sie ist das Seufzen seines bessern Ich nach der Erlösung von dem Gefährten, mit dem es sich zusammengejocht findet."

Die Frage nach dem Ursprung und Wesen des bösen führt weiter zum Problem der Willensfreiheit.

Der Philosoph von Frankfurt ist bekanntlich einer der dezidirtesten Bestreiter der Willensfreiheit. Nach ihm haben die tieferen Denker aller Zeiten auf Seite des bedingungslosen Determinismus gestanden, nur Flachköpfe können von einer Willensfreiheit reden. Jeder Mensch bringe eine bestimmte Richtung seines Willens (den intelligiblen Charakter) in das zeitliche Dasein mit. Im Verlaufe seines Lebens wird dieses innere Wesen in Handlungen ausgeprägt und so dem betreffenden Subjekt, sowie den mitlebenden zur Kenntnis gebracht. Den Willen durch Belehrung und erzieherische Einwirkung aller Art ändern zu wollen, ist ein Ding der Unmöglichkeit. Einwirkung von aussen kann höchstens den Erfolg haben, den Willen zu belehren, dass er in seinen Mitteln irrte, seinen Zweck auf einem falschen Weg zu erreichen suchte, und kann demnach machen, dass er sein Ziel, dem er seinem innersten Wesen nach zustreben muss, nunmehr auf einem andern Wege verfolgt. Niemals aber kann sie bewirken, dass er etwas wirklich anderes wolle. Durch religiöse oder sittliche Einflüsse kommt der Mensch dazu, dass er seinen unveränderlichen Zweck, z. B. Muhammeds Paradies einmal in der wirklichen Welt, ein andermal in einer imaginären Welt zu erreichen sucht. Die Mittel hiernach abmessend, wendet er das erste mal Klugheit, Gewalt und Betrug an, das zweite mal Enthaltsamkeit, Gerechtigkeit, Almosen und Wallfahrten nach Mekka. Das Aussehen der Lebenshaltung ist in diesen beiden Fällen wesentlich verschieden, aber die innerste Willeusrichtung ist unveränderlich dieselbe. Velle non discitur ist das elegische Thema, das Schopenhauer in seinem Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung" und in einer kleinern Schrift über die Willensunfreiheit mit grosser Gewandtheit mannigfach variirt.

Wie erklärt sich bei einer solchen Anschauung die Tatsache, dass der Mensch bereut? Wenn ich nicht anders handeln kann als ich getan habe, so ist die Reue grund- und zwecklos. Das ist ja das Wesen der Reue, dass sie den Willen von einem als nichtig erkannten Ziel ablöst und auf eine andere Bahn leitet.

Keineswegs, erklärt Schopenhauer auf diesen Einwand. In der Reue wird nie der Wille, sondern blos die Erkenntnis und infolgedessen das Tun geändert. Reue entsteht durch die Einsicht, dass mein Tun nicht meinem Willen gemäss war. Zum Beispiel: ich habe egoistischer gehandelt als eigentlich meinem Charakter entsprach, irregeleitet durch übertriebene Vorstellung von der Not, in der ich selbst war oder auch von der List, Falschheit und Bosheit anderer, durch momentane Affekte, die mich des völligen Gebrauches meiner Vernunft beraubten; die Rückkehr der Besinnung bewirkt Schmerz über das geschehene und womöglich ein gutmachen, *das* allein ist Reue. Umgekehrt kann mich zu viel Vertrauen zu anderen oder Unkenntnis des relativen Wertes der irdischen Güter verleiten, weniger egoistisch zu handeln, als von meinem Charakter zu erwarten stand, und mir dadurch Reue anderer Art zuziehen. In beiden Fällen ist nicht der Wille, sondern das Tun geändert.

Die trügerische Sophistik dieser Erklärung wird durch die einzige Geschichte vom verlornen Sohn aufgedeckt. Die Reue des Sohnes in der Fremde reduzirt sich doch wahrhaftig nicht auf die blosse Erkenntnis, dass die Entfernung aus dem Vaterhause eine verfehlte Spekulation war, welche nicht gesteigertes Lebensgefühl, sondern Hunger und Elend abwarf. Nein! Der tatsächliche Misserfolg seines Unternehmens ist nur der Stachel, der den Sohn zur Einkehr treibt und ihn hinleitet zu der eigentlichen und tiefsten Ursache seines Elendes, welche besteht in seinem selbstsüchtigen Drang nach Unabhängigkeit und zügellosem Weltgenuss. Der Schmerz über diese Entdeckung und der ernstliche Vorsatz, seinen innern Menschen zu erneuern — das ist die Reue des Sohnes. Sie ist *μετάνοια*, Sinnesänderung, wie der entsprechende, das Wesen der Sache treffende griechische Ausdruck besagt. — „Ein vollständiger Irrtum!“ würde der skeptische Pessimist ausrufen. „Der heimgekehrte Sohn ist im wesentlichen noch ganz der alte. Die Täuschung, als ob sich in ihm eine totale Umwandlung vollzogen hätte, ist nur möglich geworden durch den Umstand, dass das Gleichnis nach vollzogener Rückkehr des Flüchtlings wohlweislich den Vorhang über der Familientragödie fallen lässt. Würde der Vorhang noch einmal aufgezogen, so könnten wir sehen, dass der Sohn sein ursprüngliches Ziel, die schrankenlose Selbstherrlichkeit, mit ungebrochener Energie verfolgt. Nur dass die fatalen Erfahrungen der Fremde ihn zu der vernünftigen Erkenntnis gebracht haben, dass eine vorläufige Unterordnung unter die Zucht und Ordnung des Vaterhauses den zukünftigen Erben, ob auch langsamer, doch sicherer zur Unabhängigkeit führt als ein kecker Jüngling-

streich.“ So etwa dürfte der Pessimist reden. Wir aber halten uns an die Worte: „Vater, ich habe gesündigt vor dem Himmel und vor dir. Ich bin hinfort nicht mehr wert, dass ich dein Sohn heisse.“ Auf Grund derselben steht uns fest, dass durch die wunde Seele des heimgekehrten ganz andere Gefühle als Nützlichkeitserwägungen gingen.

Doch es handelt sich hier nicht um eine Kritik des Pessimismus. Sondern wir wollen uns erinnern, dass auch der Apostel Paulus eine zeitlang in den Geleisen der Bestreiter der Willensfreiheit läuft, freilich ohne dass er jemals Reue und Schuldbewustsein verflocht und ihres Inhaltes entleert hätte. Auch Paulus leugnet die Freiheit des menschlichen Willens, aber, — was wohl zu beachten ist — nicht aus mataphysischen oder psychologischen Erwägungen, sondern aus religiösem Interesse, um die Allmachts- und Gnadensphäre Gottes nicht zu beschränken. Wir erinnern nur an Stellen in Röm. IX: So liegt es nun nicht an jemandes wollen oder laufen (sc. ob der Mensch zum Heil gelange), sondern an Gottes Erbarmen, (V. 16). Gott erbarmet sich, welches er will und verstocket, welchen er will, (V. 18). Wie der Ton in der Hand des Töpfers, so ist der Mensch ein willenloses Gebilde der göttlichen Allmachtshand. (V. 20 u. 21). — Stärker kann die Untüchtigkeit des Menschen zum guten und zu selbständiger sittlicher Bewegung nicht ausgesprochen werden. Indessen ist nach Paulus die menschliche Unfreiheit keine absolute, genauer, keine definitive. Sondern sobald der Mensch auf Grund göttlicher Erwählung die Gnade des Vaters ergreift und im Glauben das Prinzip des neuen Lebens, den Geist Christi, in sich aufnimmt, gelangt er in den Besitz der Freiheit. Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. (2. Kor. 3, 17.) Die christliche Freiheit besitzt eine unbegrenzte Ausdehnungssphäre. Sie ist eine Freiheit von der Sünde (Röm 8, 2), eine Freiheit von dem Gesetz (der Beschneidung, der Speisevorschriften u. s. f. (Gal. 5, 1. 13); eine Befreiung von dem Fluch des Gesetzes, von seinem äusserlichen Zwang, seiner Drohung und Strafe (Gal. 3, 10). Sie ist ferner eine Freiheit von der Aussenwelt mit ihren wechselnden Schicksalen, von gegenwärtigem und zukünftigen, von Leben und Tod (Röm. 8, 35 ff.); sie ist eine Freiheit von Menschen und menschlicher Autorität, (werdet nicht der Menschen Knechte), 1. Kor. 7, 23). Ja, die Freiheit eines Christenmenschen ist nicht blos Unabhängigkeit gegenüber der Aussenwelt, sondern sie ist eine positive Herrschaft über dieselbe, (alles ist euer, 1. Kor. 3, 21). Als Resultat ergibt sich: nach Schopenhauer ist und bleibt der Mensch ein gebundenes Wesen, nach Paulus dem Apostel kann er frei werden in Gott, denn er ist zur Freiheit berufen. (Gal. 5, 13).

———

Eine bedeutsame innere Wahlverwandtschaft zwischen Pessimismus und Christentum tritt ferner zu Tage in der Frage: wie steht der Mensch da im Streben nach dem sittlichen Ideal. Genügt der sittliche strebende Mensch dem letztern oder nicht? Judaismus Pelagianismus und der moderne Optimismus aller derjenigen, denen ein feineres sittliches Bewusstsein abgeht, antwortet: ja, er genügt ihm. Seine Leistungen sind für das Gewissen und vor Gott befriedigend. Eine solche Auffassung ist freilich nur möglich auf Kosten des sittlichen Ernstes und der Wahrhaftigkeit; um sie festzuhalten, wird einerseits der Mensch idealisirt und sein können überschätzt und anderseits wird das sittliche Ideal (Matth. 5, 45) reduzirt auf die Forderungen der bürgerlichen Moralität oder gar Legalität. Dem genüber hält Schopenhauer mit Paulus, Augustin und Luther an der Unerreichbarkeit des sittlichen Ideals fest und behauptet, dass der Gedanke an das, was er soll, den Menschen durchaus nicht befriedigt, sondern Schmerz und Wehmut in die Seele legt. Der evangelisch-protestantische Christ kann sich dieser Unterstützung von seiten Schopenhauers freuen; wir können mit Bezug auf diesen Punkt dem Urteil von Martensen beistimmen, wenn er sagt, dem Christen stehe der Pessimismus näher als der Optimismus. — Doch auch hier scheiden sich wiederum die Wege. Den Christen treibt das Bewusstsein seiner sittlichen Unzulänglichkeit in die Arme Gottes; im Glauben an die göttliche Gnade, welche das wollen des guten als ein vollbringen annimmt und in der Disharmonie menschlichen Tuns die gewollte Harmonie heraushört, findet das geänstigte Sünderherz Ruhe und Frieden. Diese tröstliche Überzeugung kennt der Pessimist nicht; ihm erzeugt die Einsicht in die Mangelhaftigkeit und Sünde, die allem Tun anklebt, nur einen geringen Zorn über eine Welt, in welcher der Mensch notwendig schuldig wird und dann der Pein überlassen ist.

Einen weiteren Berührungspunkt zwischen dem Herold des Pessimismus und dem Christenapostel bildet die gemeinsame Erklärung: das Leiden hat für den Menschen einen Heilswert. Nach Schopenhauer bezahlt der Mensch, indem er sich durch diese schlechteste aller möglichen Welten durchschlägt, die Schuld seines Daseins ab; er macht damit sein Purgatorium durch. welches den Willen bricht und ihn vorbereitet, in jenen Zustand einzugehen, der ihm als die Erlösung von allem Übel winkt, ins Nirwana. — Auch Paulus, der Jünger, der so reichlich die Blutzeichen des Kreuzes an sich trug, ist durchdrungen von der Überzeugung, dass die Leiden dieser Zeit nicht vergeblich sind, sondern dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen müssen. Er selber muss seinen Pfahl im Fleische tragen, um durch denselben getrieben zu

werden, die Gemeinschaft mit Gott zu suchen und die Erfahrung zu machen, dass Gottes Gnade in dem schwachen mächtig ist und ihn stark macht, in aller Trübsal weit zu überwinden. An dieser Gnade mag sich der Christ genügen lassen, hat er doch in derselben die Bürgschaft empfangen, dass dieser Zeit Leiden nicht wert sind, der Herrlichkeit, die an ihm geoffenbart werden soll. (Röm. VIII und 2. Kor. XI).

Doch genug der Vergleiche. Herrschend bleibt doch der Eindruck, dass trotz mancher frappanten Parallelen zwischen Aussagen Pauli und solchen von Schopenhauer, im Grunde eine vollständige Verschiedenheit ja Gegensätzlichkeit zwischen ihren beiderseitigen Geisteswelten besteht. In den Schlussätzen der einzelnen parallelen Gedankenreihen kommt der Gegensatz jeweilen zum Vorschein.

Die beiden stehen auf einem völlig anderen Boden. Was Paulus über den Dualismus der menschlichen Natur, über Ursprung und Wesen der Sünde, über Willensfreiheit und Bedeutung des Leidens sagt, ist alles religiös bezogen und begründet. Die Religion ist das Lebenselement, in welchem sich der Apostel bewegt und in welches er alles eintaucht. Schopenhauer dagegen hat keine Religion, auch kein Verständnis für dieselbe. Infolge seiner nach der Gemütsseite hin vernachlässigten Erziehung und seiner ausschliesslich theoretischen, spekulativen Beschäftigung mit den Weltfragen, ist ihm das religiöse Sensorium abhanden gekommen oder doch ausser Funktion getreten. In der Religion sieht er nur eine mindere Sorte von Philosophie, verworrene Metaphysik für's Volk. Nach seiner Meinung sind Religion und ächte Philosophie geschworene Todfeinde, wie er denn einmal den schnöden Witz macht, Religion und Philosophie wollen eigentlich dasselbe, aber in dem Sinn, wie Karl V. und Franz I. immer dasselbe wollten, nämlich Mailand. Dem „grossen Frankfurter" blieb verborgen, dass es sich in der Religion zunächst gar nicht darum handelt, Befriedigung für den theoretischen Wissentrieb zu finden.

Religion ist das Sehnen des Menschen, sein endliches Sein an das unendliche Sein Gottes anzuschliessen, um in der Gemeinschaft mit ihm alle Lebenshemmung abzuschütteln, Befreiung von der Schuld, Trost in den Schmerzen des Lebens und Wachstum im guten zu finden. Der pessimististe Denker hat seine Unfähigkeit, das eigentliche Wesen der Religion zu begreifen, hinlänglich dokumentirt durch seinen Dialog „Über die Religion". (Im zweiten Bande seiner kleineren Schriften). Daselbst verficht Philalethes — Schopenhauer die Behauptung: Die Religion muss vom Philosophen rücksichtslos verfolgt werden, weil sie die Moral nicht fördert, den Fortschritt der menschlichen Erkenntnis hemmt, indem sie sich als

absolute Wahrheit gebärdet und die Menge zum Irrtum und Fanatismus verleitet. Demophilos hält dem entgegen: Die Religion gibt allerdings nicht die reine Auslegung des Lebens, sondern bietet Wahrheit im Gewande der Allegorie dar. Und das mit Recht. Denn blos auf diese Weise kann sie den höheren Bedürfnissen der stumpfen und geistig trägen Masse entsprechen, und die wilden Triebe des profanum vulgus brechen. So erfüllt die Religion eine heilsame, von dem Philosophen zu respektirende, zivilisatorische Aufgabe. Dies wird schliesslich von Philalethes halbwegs zugestanden.

Dem Apostel Paulus seinerseits steht als religiöse Bewusstseins- und Erfahrungstatsache von vornherein fest: von Gott, durch Gott und zu Gott sind alle Dinge. Röm. 11, 36. Erst von hier aus wird dann der Stoff für die dialektische Arbeit gewonnen, der gegeben ist durch die Frage, wie sich mit der gloria dei die Tatsachen der menschlichen Freiheit, der Sünde und der Uebel vereinigen lassen. Wir werden nicht behaupten wollen, dass die Erklärung des Apostels in allen Punkten befriedigend und für das christliche Denken abschliessend sei. Wie menschliche Freiheit und göttliche Gnade zusammenwirken können, ohne dass eines das andere aufhebt, hat die paulinische Theologie nicht erklärt, sondern einfach nebeneinander gestellt, mitunter in paradoxer Weise, z. B. in dem Satz: schaffet, dass ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern, denn Gott ist es, der in euch beides schafft, das wollen und das vollbringen nach seinem Wohlgefallen. (Phil. 2, 12. 13). Sein Gottesglaube hat den Apostel vor dem Untersinken im Pessimismus bewahrt, zu dem seine Briefe nicht nur gelegentliche Anklänge, sondern recht stark entwickelte Ansätze bieten. In Gott findet Paulus den Grund und das Ziel alles Daseins, darum hat bei ihm der Pessimismus nicht das letzte Wort. Diese Welt ist ihm nicht eine Hölle voll gequälter Geister, sondern Gottes Ackerfeld; der Mensch ist nicht Fabrikware der Natur, sondern das Kind Gottes, berufen zur Erlösung und zur Mitarbeiterschaft an Gottes Weltplänen: das Ende der Dinge ist nicht das nichts, sondern ein Zustand, in welchem Gott alles in allem sein wird. In solchen Sätzen drückt sich der tiefe Gegensatz aus zwischen Paulus und Schopenhauer, zwischen Christentum und Pessimismus.

Justus Jonas, der Freund und Mitarbeiter Luthers,

geb. 5. Juni 1493.

Von K. Stückelberger, Pfarrer, in Langenbruck, Baselland.

Zehn Jahre nach Luther, am 5. Juni 1493, ist sein Freund und Mitarbeiter Dr. Justus Jonas geboren. Diese beiden durchaus nicht gleich gearteten Männer waren während 25 Jahren als treue Freunde und Kampfgenossen aufs innigste miteinander verbunden. Beide entstammten derselben Gegend, beide besuchten dieselben Universitäten, beide gingen vom juristischen zum theologischen Studium über, beide hatten die gleichen Freunde, dieselben Feinde, beide dieselben Krankheiten, beide dasselbe Alter. Gerade um dieser engen Verbindung mit Luther willen ist uns J. Jonas lieb.

Seine Wiege stand nicht in einem ärmlichen Bergmannshause, sondern in dem behäbigen deutschen Bürgerhause eines ehrsamen Ratsherrn zu Nordhausen. Seine geistige Wiege aber war eine Zeit des Kampfes: Kämpfe zwischen Bürgern und Studenten, zwischen Humanisten und Scholastikern, zwischen Evangelium und Finsternis. Ein Baum, im Sturm gewachsen, hat zähes Holz und so sind denn auch die Reformatoren nicht ein Holz, daraus man Pfeifen schneiden kann, sondern ein zähes Holz, daraus der himmlische Bildner seine brauchbaren Werkzeuge zu schnitzen imstande war.

Bis zu seinem 13. Jahre besuchte Justus Jonas die öffentlichen Schulen seiner Vaterstadt und 1506, als der schwer angefochtene Luther eben das Kloster in Erfurt betreten hatte, bezog der lebensfreudige Jonas die Universität derselben Stadt, um mit jugendlicher Begeisterung alles schönes des Lebens zu geniessen Dazu bot sich ihm ein fröhlicher Kreis geistig angeregter Genossen: die Erfurter Poetenschar, die Hauptvertreter des neuerwachten Humanismus, die durch kecke Satire die Schäden der Zeit geisselten und mit poetischem Schwung unter den Dichterkönig Eobanus Hesse die Morgenröte einer neuen Zeit begrüssten. Im Vordergrund stand besonders ein Mann, der uns Baslern wohlbekannte, in unserer Vaterstadt begrabene Erasmus von Rotterdam. Es wurde ein wahrer Kultus mit ihm getrieben und die Frankfurter Humanisten waren hierin nicht die letzten. Justus Jonas, der nach einem vierjährigen Aufenthalt an der neu gegründeten Universität Wittenberg bereits als Kanonikus nach Erfurt zurückgekehrt war, war einer der glücklichen, denen es ihre Mittel erlaubten, Erasmus persönlich aufzusuchen.

Es ist schwer über Erasmus, den zurückhaltenden Diplomaten und feinen Forscher ein richtiges Urteil zu fällen, weil sehr verschiedene Wirkungen von ihm ausgegangen sind. Auch gegenüber Justus Jonas war sein Einfluss ein doppelter. Mit neuem Eifer widmete er sich den klassischen Studien, hatte aber auch von Eramus die erste Anregung empfangen, über seine eigene Frömmigkeit wie über die herrschende Theologie ernstlich nachzudenken. Der 1519 zum Rector beförderte geistliche Rechtslehrer und Doktor erlernte die griechische Sprache und konjugirte jeden Tag ein griechisches Zeitwort. Nach und nach geht er aber einen andern Weg als seine Freunde. Nicht die bei ihnen herrschende Begeisterung für das klassische Altertum, sondern die Frage nach der besten Erkenntnis der heiligen Schrift treibt ihn zu seinem Griechisch und er ist ein eifriger Leser des von Erasmus 1516 herausgegebenen Neuen Testamentes. Daneben beschäftigten ihn die praktischen Fragen: Die Missstände der Kirche, die Verweltlichung der Geistlichen, das darniederliegen der biblischen Wissenschaften.

Wie weit an dieser Wandlung Luther schuld war, ist schwer zu entscheiden. 1517 hatte Luther am Tage vor Allerheiligen die 95 Thesen angeschlagen, doch scheint, aus dem veröffentlichten Briefwechsel des Jonas zu schliessen, Luthers Auftreten in den Erfurter Kreisen keinen tiefen Eindruck gemacht zu haben. Ob es wohl die Eifersucht war der ältern Schwester Erfurt gegenüber der neu erstandenen Universität Wittenberg? Wir wissen es nicht. Erst aus dem Jahre 1519 erfahren wir sicher, dass nähere Beziehungen zwischen dem Rektor Justus Jonas und Luther angeknüpft wurden. Es existirt ein Brief Luthers, worin er ihm gratulirt, dass er aus dem sturmbewegten Meere der Juristerei in den Hafen der heiligen Schrift sich geflüchtet habe. Justus Jonas hielt nämlich bereits seit einiger Zeit auch biblische Vorlesungen.

Die entscheidende Wendung für ganz Erfurt, wie hauptsächlich für Jonas selbst, geschah im April 1521. Da zog Luther auf seiner Reise nach Worms in Erfurt ein. Die grossartigsten Vorkehrungen wurden getroffen, die ganze Universität zog ihm durch die überfüllten Strassen entgegen. Justus Jonas war Luther bis Weimar entgegengezogen. Er hatte ein besonderes Anliegen. Durch seinen Freund Mutianus war er nach Wittenberg empfohlen worden und über diese Berufung wollte Jonas mit Luther im Stillen reden. In diesen Erfurtertagen schlossen sich die beiden Männer so enge zusammen, dass Jonas sich entschloss, Luther nach Worms auf den berühmten Reichstag zu begleiten. Am 1. Mai ist er wieder in Erfurt und besorgt den Druck der Wormserreden Luthers. Inzwischen waren auch die Verhandlungen mit Wittenberg zu Ende

gekommen. Justus Jonas wird Propst, verzichtet aber auf die Lehrstelle des päpstlichen Rechts, das Luther vor dem Elstertor in Wittenberg verbrannt hatte. Dafür wird er Professor der Theologie, oder wie man es damals nannte, Doctor biblicus und zahlt jährlich 20 fl. an einen Rechtsdozenten, damit er für ihn lese. Das war dem Erasmus durchaus nicht gelegen; in einem langen Schreiben sucht er Justus Jonas vom völligen Anschluss an Luther zurückzuhalten und klagt über das stürmische Vorgehen Luthers. Vertrauen auf Papst und Kaiser werde weiter führen. Dieser Rat verfieng nicht. Justus Jonas stellte sich nun ganz auf Seite Luthers und übersetzte sogar seine Streitschriften gegen Erasmus über den freien Willen. Es war dies eine Glaubenstat, denn Ehre, Ansehen und ein ruhiges Leben wäre ihm an der Seite des Erasmus beschieden gewesen. Er aber achtete die Schmach Christi für grösseren Reichtum denn die Ehre der Humanisten.

Wir haben uns etwas ausführlicher bei dem werden des Reformators aufgehalten. Von innern Kämpfen, wie bei Luther, finden wir wenig Spuren, aber wir sehen auch bei ihm, wie es sich bei der Aneignung des vollen Evangeliums immer handelt um ein grosses entweder — oder, um eine durch lange Kämpfe erworbene Entscheidung und Opferwilligkeit.

So finden wir denn also Jonas als Probst, d. h. ersten Pfarrer und Professor in Wittenberg. Welch' wunderbare Fügung, dass Luther während seiner Verbannung auf der Wartburg einen solchen Stellvertreter hatte. Jonas predigte nun offen und frei gegen das Messopfer, Melanchthon half der Wirkung seiner Predigt mit 65 Thesen nach. Ja, nur allzustürmisch brach sich in Wittenberg die Reformation Bahn. Immer eifriger drang sein Kollege Carlstadt auf Abschaffung der Bilder, es begann das bekannte Bilderstürmen. Justus Jonas war nicht der Mann, hier Einhalt zu gebieten, denn seine Natur war nicht auf das warten angelegt. Da erschien auf den Ruf Melanchthons Luther von der Wartburg und predigte Masshalten. „Ich verwerfe die Bilder auch, aber durch das Wort; sie werden von selbst fallen, wenn man die Leute recht unterweiset". Justus Jonas erkannte mit Demut, dass er sich zu weit habe drängen lassen. Auch lernte er immer mehr einsehen, dass das gelingen nicht am tun und treiben der Menschen hange. In dieser Stimmung dichtete er das Lied: „Wenn Gott der Herr nicht bei uns hält." Ausserdem ist er Verfasser noch von fünf weitern Liedern.

Damit ist nun unser Justus Jonas in den Lebenshafen eingelaufen (er lebte 20 Jahre in Wittenberg) und wir wollen zur Unterbrechung den Mann in seiner Familie beobachten, wo er als Priester waltet und als Kreuzträger seinen eigenen Willen opfert. 1522 trat

er in die Ehe mit Katharina Falk, einer guten Freundin der Käthe Luthers. Beide Familien waren ein Herz und eine Seele, beide Häuser teilten Freud und Leid miteinander. In jähem Sturz brach das Glück dieser Ehe zusammen, die treue Gattin starb mit Hinterlassuug von 7 Kindern (1542). Schon das nächste Jahr trat er wieder in die Ehe, Luther mahnte ihn, nicht zu eilen, aber die grosse Kinderschar und seine Vorwärtsnatur überwanden alle Scheu. Mit seiner zweiten Frau, von der wir nur den Vornamen wissen, war er 7 Jahre verheiratet. Sie starb 1549 über Tisch am Schlag. 1550 trat er zum dritten mal in die Ehe mit Margaretha Farnröderin, die ihn überlebte. Er hatte manches Hauskreuz zu tragen, besonders mit einem Sohne, der auf dem Blutgerüst starb.

25 Jahre durfte Jonas mit Luther zusammenleben und demütig ihm Schildknappendienste leisten, vorerst als Prediger, dann als Schriftsteller und besonders als geschickter Organisator.

Justus Jonas ist der Redner unter den Reformatoren, wie Matthesius ihn nennt, „der die Worte des Textes herrlich und deutlich aussprechen, erklären und zum Markt richten kann“. Seine Predigten bleiben strenge beim Text und zeichnen sich durch grosse Klarheit und Durchsichtigkeit aus, wie auch durch herzgewinnendes Feuer. Besonders aber hatte er die Gabe des zu Markte richtens. Hiervon ein Beispiel aus seiner Predigt und Auslegung: Von den wunderbaren 40 Tagen. Da sagt er: Wenn unerfahrene und weltliche Menscheu fragen, ob wir auch essen und trinken werden in jenem Leben, ob uns die Zeit auch lang wird dünken in jenem Leben, so ist das gleich, als ob ein klein Kindlein von 3, 4 Jahren seine frommen Eltern fragt: Lieber Vater, liebe Mutter, wenn ich gross bin und alsdann im Ehestand lebe, werde ich auch so schöne Tocken, Puppen uud Schoossteinlein haben? Oder als wenn ein junger König und Fürst, welcher in seiner Kindheit hölzerne Stecken für Pferde braucht, spräche zu seinen Eltern: Herr Vater, wenn ich nun erwachsen und auch Fürst und regierender Herr dieses Landes sein werde, werde ich auch solche hölzerne Rosse und Hengste haben mit schön gemalten, vergoldeten Zäumen und Gebissen, wie ich jetzt habe? Dr. Luther sagt von ihm: Dr. Jonas hat alle Tugenden eines Predigers, allein dass er sich oft räuspere, das kann man dem guten Mann nicht zu gut halten.

Doch so hoch ihn seine Zeitgenossen als Prediger schätzten, das besondere Pfund liege doch nicht auf diesem Gebiete, sondern dass er in bescheidener Weise die Schriften Luthers und Melanchthons mit seiner gewandten Sprache teils ins deutsche teils ins lateinische übersetzte. Es können nicht weniger als 35 solche Übersetzungen aufgezählt werden. Dass ein so viel beschäftigter

und selbständiger Mann so viel Zeit darauf verwandte, das ist ein Beweis seiner demütigen Liebe, in welcher er nicht das seine suchte, sondern das, was des anderu ist. Und wiederum freut uns das Zutrauen, das Luther seinem Freunde hiebei schenkte, indem er ihn aufforderte, bei den Übersetzungen in freiester Weise zu verfahren, da sie ja doch in ihren Gedanken vollständig übereinstimmten.

Doch trat Justus Jonas auch in eigenen Schriften auf; den ersten Anstoss hatte er von Dr. Martin bekommen. Der Bischof von Konstanz, Joh. Faber, hatte eine Schrift gegen die Priesterehe geschrieben. Luther selbst konnte sich nicht mit einer Entgegnung befassen und lud seinen getreuen Schildknappen zu diesem ersten Waffengange ein. Es gelang dem Dr. Justus vortrefflich.

Wir reden nun noch von Justus Jonas als Organisator. Zu allen wichtigen reformatorischen Verhandlungen wurde er von Luther und Melanchthon herbeigezogen. Dabei kamen ihm seine juristischen Studien sehr zu gut. Beide wussten seine praktische Geschäftskenntnis und seine feine Lebensklugheit hoch zu schätzen. So nahm er auch teil an dem Gespräch in Marburg 1526 über das heilige Abendmahl. Er schreibt darüber an Bucer, er möchte so gerne der Friedebringer sein. Er bedauert den Streit mit den Brüdern in Zürich aufs tiefste. „Oekolampad, Zwingli und dich haben wir stets als Brüder geliebt. Ich würde nicht anstehen all das meine und mich selbst dahin zu geben, wenn nur ein guter Friede zu Stande käme.“ Als die Verhandlungen scheiterten, da schrieb er an einige Augsburger Prediger: „Ich acht dafür, dass doch noch nicht zu verzweifeln ist an dieser Sache und dass wir bitten müssen, dass Christus, welcher mehr tun kann, als wir begehren und erdenken, diese Einigkeit zu Ende bringen möge.“ Es ist uns nicht möglich, all seine übrige Mitarbeit zu erwähnen, seine Teilnahme an dem Reichstag zu Augsburg, die Einführung der Reformation in Naumburg, Ordnung der Verhältnisse in Regensburg etc. Auf der Höhe seines Wirkens stand er, als er in Leipzig 1539 mit Luther einzog und für den erkrankten Freund die erste evangelische Predigt hielt, wobei deutsch gebetet und die Lieder Luthers gesungen wurden. Überall ist er als Organisator tätig, entwirft Kirchenordnungen, setzt Konsistorien ein, hält Kirchenvisitationen, deren Hauptsache nicht nur in einer Visitationsreise bestand, sondern darin, für die Pfarrstellen die richtigen Leute und das nötige Geld zu bekommen, wobei ihm seine juristischen Studien sehr zu gute kamen. So stand Justus Jonas den Reformatoren als Prediger, Übersetzer und Organisator zur Seite, wo man ihn gerade brauchte.

Wir wollen nun den Reformator noch in einen Kampf begleiten, den er allein auszufechten hatte, worin der Dr. theol. mit dem Schwerte des Geistes dem Kardinal Erzbischof und Kurfürsten Albrecht von Mainz eine Stadt abgewonnen, nämlich Halle. Seine Bürger waren evangelisch gesinnt, wurden aber hart bedrängt durch ihren geistlichen Fürsten. Da das öffentliche Predigen verboten war, wurde Privatgottesdienst in den Häusern abgehalten. Die Not

stieg aufs höchste. Luther tröstete die Bürgerschaft durch Briefe. Da erscheint plötzlich (wir wissen nicht von wem gerufen) Justus Jonas, der Wittenbergerprofessor. 1541 hält er nach kurzer Verständigung mit dem Rat am Charsonntag die erste evangelische Predigt. Trotz vielen Drohungen blieb er bis Pfingsten. Der Erzbischof musste die Stadt verlassen. Aus den par Wochen wurden 3 Jahre, während welchen die Wittenberger den Hallensern den Dr. Jonas geliehen hatten. Da aber forderten die Wittenberger ihren Probst und Professor zurück, die Hallenser wollten ihn nicht geben. Da vermittelte Luther bei dem Kurfürsten von Sachsen Joh. Friedrich, unter dessen Obhut Halle sich gestellt hatte. 1544 wurde Jonas Superintendent zu Halle und blieb Titularprofessor von Wittenberg. Gerne hätte er die Klöster aufgehoben, aber da hiess es für den raschen Dr. Jonas: Eile mit Weile.

Am 25. Januar 1546 besuchte ihn Luther mit seinen drei Söhnen. Er war auf dem Wege nach Eisleben, um den Bruderstreit unter den Grafen von Mansfeld zu schlichten. Da hat Luther seinem Freunde bei der Mahlzeit ein Glas verehrt mit dem Sinnspruch: Dat vitrum vitro Jonae vitrum ipse Lutherus, Ut fragili vitro similem se noscat uterque.

War es wohl eine Ahnung? Gerade drei Monate später stand Jonas am Sterbebette des grossen Mannes Gottes. Er war es, der noch zuletzt mit M. Cölins dem Sterbenden ins Ohr rief: „Allerliebster Vater! Ihr bekennet ja Christum, den Sohn Gottes, unsern Heiland und Erlöser?", worauf Luther sein letztes Wort, ein vernehmliches Ja sprach. Am Morgen des 18. Februar berichtet Jonas in einem noch vorhandenen Schreiben umständlich an den Kurfürsten von Sachsen über Luthers Ende und als dessen Leiche am 19. Febr. in die Andreaskirche zu Eisleben gebracht worden, hielt er daselbst über I. Thessel. 4,13 – 18 eine Predigt, dass dieser Tod werde Kraft haben wider des Satans Reich.

Wir kommen nun zu den letzten zehn Lebensjahren unsers Reformators, die man betiteln könnte: Jonas auf der Flucht, eine um so schwerere Prüfung, wenn sie nicht, wie bei David, in die Jugend, sondern ins Alter fällt.

Eine tiefe, innige Sehnsucht nach dem hochverehrten Freunde und der Wiedervereinigung mit ihm durchzieht den Lebensabend unseres Jonas. Immer wieder schaut er rückwärts in die seligen Tage, die er an Luthers Seite verleben durfte. Der Held ist gefallen, der treue Gefährte ist wie ein entwurzelter Baum, der nicht wieder auf anderem Boden Wurzel schlagen kann.

Der Schmalkaldische Krieg brach aus und nahm kein gutes Ende. Es ist beachtenswert, dass das Reformationswerk vorwärts ging, solange nicht mit irdischen Waffen dafür gekämpft wurde, dass es aber stille stand, ja Abbruch erlitt, wo solche gebraucht wurden. Es war, als ob plötzlich ein unheilbringender Geist über die Evangelischen gekommen wäre. Dieser unheilbringende Geist war recht eigentlich personifizirt in dem evangelischen Herzog Moritz von

Sachsen, der zum Kaiser überging und in dessen Namen auch Halle besetzte. Dr. Jonas war nicht gut angeschrieben, er hatte das öffentliche Kirchengebet für den Kaiser unterlassen und in unglücklicher Weise den Kaiser an Stelle des Pilatus im Glaubensbekenntnis gesetzt. Das wurde ihm übel vermerkt. An sein Haus wurde ein Galgen gemalt, er selbst aber aus Halle verbannt. Mit seiner kranken Frau und 7 Kindern zieht er zur Nachtzeit in einem Bauernwagen auf Nebenwegen von dannen. In seiner Vaterstadt Nordhausen hält er sich vier Wochen lang in einem Gartenhäuschen verborgen. Da bekam er einen Ruf nach Hildesheim, um dort das Kirchenwesen in Ordnung zu bringen. Doch war er ohne Besoldung und litt viel unter den Nahrungssorgen. Der Kurfürst erlaubte ihm dann wieder, nach Halle zu kommen, „doch dass Jonas sich gleitlich und gebührlich halte". 1548 traf er in Halle ein. Aber er fand die Verhältnisse so verändert und so wenig Entgegenkommen bei dem Rate, dass ihm nicht einmal zu predigen erlaubt wurde. So sass er in seinem Pfarrhause und durfte nicht predigen, besorgte als Vorsteher der Hallenserkirche die laufenden Geschäfte, durfte aber seinen Namen nicht dazu geben. Kein Wunder, dass ihm der Gedanke kam, die „ungesalzenen Salzmacher" in Halle zu verlassen. Es war eine Erlösung für ihn, als er 1551 einen Ruf als Hofprediger nach Koburg bekam. Aber das Hofleben behagte ihm ganz und gar nicht und er folgte einem Ruf der evangelischen Gemeinde in Regensburg. Aber auch da wurde er nicht recht warm, schon im Jahr darauf begegnen wir ihm als Pfarrer und Superintendent der Koburgischen Kirche in Eisfeld. Er war schon so entkräftet, dass ihm die Verwaltung des Kirchengutes von 2 Ratsherren musste abgenommen werden. Hier ist er am 9. Oktober 1555 nach schweren Leiden heimgegangen. Was Luther am Anfang seiner Laufbahn an schweren Anfechtungen durchgemacht, das musste Dr. Jonas auf seinem Krankenlager durchkämpfen, aber er hat sich zum Frieden durchgerungen. Sein Lieblingsspruch war: „In meines Vaters Haus etc." Er entschlief mit den Worten: „Herr Jesu Christe, in deine Hände befehle ich mein Seelichen, du hast mich erlöset."

Dr. Jonas war kein Genius wie Luther. Er hat es auch anerkannt, dass Luther ein anderer sei als er. Aber wahrhaft erbaulich ist seine Bescheidenheit, mit welcher er ihm Handreichung bietet, gleichsam den Lückenbüsser macht und überall eintritt, wo kein anderer sich findet. Seine rasche, vielseitige Natur wurde gezügelt durch die Gnade und wir sehen auch hier wieder die merkwürdige Verschlungenheit der göttlichen Gnade und der menschlichen Pfade, wie sie uns auch in unserm eigenen Leben entgegentritt. Diesem Ineinader hat er selbst mit folgendem Reim Ausdruck gegeben, mit dem wir schliessen:

Justus ward ich getauft.
Jesus hat mich erkauft,
Jonas ward ich genannt,
Christus war mir bekannt,
Doctor war ich hier auf Erd,
Gott und Mensch hat mich verklärt.

Zur Religionsphilosophie der Gegenwart.

Eine kritische Rundschau von *Dr. J. Kreyenbühl (Zürich).*

I.

Das gegenwärtige Verhältnis von Religion und Philosophie im Allgemeinen.

Das religiöse Leben der Gegenwart kennzeichnet sich einerseits durch Symptome des *Verfalls,* anderseits durch ernste und entschiedene Versuche religiöser *Reform.* Der Verfall trifft in den meisten Fällen nicht so fast die Substanz der Religion, als ihre kirchlich-geschichtliche Form und jene Substanz allerdings so weit, als sie mit der kirchlichen Form sich solidarisch gemacht hat. Unsere Zeit ist sehr unkirchlich gesinnt, aber hieraus folgt noch nicht ohne weiteres, dass sie auch unreligiös gesinnt sei.

So wenig die Mitglieder der grossen Kirchengemeinschaften deshalb schon als intensiv religiös gelten können, weil sie ihr religiöses Bedürfnis in dieser kirchlichen Form befriedigen, ebensowenig kann die wachsende Unzufriedenheit mit den Formen des kirchlichen Lebens ohne weiteres als Zeichen eines unreligiösen Sinnes ausgelegt werden. So sind z. B. die protestantischen Sekten aller Art der Landeskirche nicht freundlich gesinnt, aber gewiss nicht, weil sie *weniger religiös* sein wollten, als die Anhänger der Landeskirche, sondern im Gegenteil, weil die Landeskirche ihre wie sie glauben berechtigten *religiösen* Bedürfnisse nicht zu befriedigen vermag. So kann man ein sehr entschiedener Gegner der gesammten, rechtlich organisirten Kirche sein, ohne deshalb die Substanz des christlichen Glaubens und Lebens antasten zu wollen. Gewiss gibt es auch Gegner der Kirche in diesem letzten Sinne, Gegner, welche mit der Vernichtung der Kirche auch das religiöse Leben überhaupt vernichten zu können hoffen. Auch *Eduard von Hartmann* hat in seiner „Religion des Geistes“ (1882 S. 326 ff.) von einer „fortschreitenden Entkirchlichung des religiösen Lebens“ gesprochen und gemeint, die Menschheit nähere sich immer mehr dem Ideal einer kirchenlosen, allgemeinen Religiösität, in welcher es keiner besondern kirchlichen Religiösität mehr bedürfe, da das gesammte öffentliche Leben immer mehr religiösen oder ethischen

Charakter gewinne. Selbst ein so entschiedener Gegner der bestehenden kirchlichen Religionsformen denkt also durchaus nicht daran, mit den Kirchen nach dem Rezepte écrasez l'infame zu verfahren, sondern er glaubt nur, dass infolge der zunehmenden allgemeinen Religiösität des ganzen menschlichen Lebens eine besondere Anstalt zur Pflege des religiösen Lebens nicht mehr nötig sein werde. In dieser Ansicht ist ein richtiger Gedanke unrichtig ausgedrückt. Die allgemeine Durchdringung des politischen, sozialen, wissenschaftlichen Lebens, des gesammten öffentlichen Geistes, der gesammten humanen Kultur, mit religiösem Geiste, kann doch nur unter der Bedingung oder in der Weise stattfinden, dass der religiöse Geist nicht in der *absoluten Innerlichkeit oder Vereinzelung* religiöser Personen verharre, sondern in einer religiösen *Gemeinschaft* das unumgängliche Mittel schaffe, das öffentliche Leben in der von Hartmann beschriebenen Form umzugestalten. Die blosse religiöse Individualität, die persönliche Mystik, die religiöse Contemplation, Askese, selbst die philosophische Erkenntnis der Religion genügen noch lange nicht, um auf die Menschheit im Sinne einer „religiösen Weihe" einzuwirken. Der religiöse Geist *muss in einer religiösen Gemeinschaft das Organ schaffen,* durch welches allmälig die ganze Masse in Bewegung gebracht, Religion und Humanität miteinander verbunden werden. Sobald wir aber eine religiöse Gemeinschaft haben, so haben wir eben das, was die Kirche *ihrem Wesen* nach ist oder sein will. Richtig ist an der Ansicht Hartmanns nur dies, dass die *geschichtlich bestehenden, rechtlich organisirten Kirchen,* die papozäsaristisch-römische Kirche, die zäsaropapistisch-anatolische Kirche und die protestantische Staatskirche der Substanz des Christentums längst nicht mehr entsprechen und entweder verfallen oder umgestaltet werden müssen. Auf jeden Fall können aber die Kirchen nach den grossen und ausnahmslosen Gesetzen des geistigen Lebens nicht verfallen, ohne dass zu gleicher Zeit das Wesen, der Zweck, die Aufgabe jener Kirchen in einer andern Gestalt, welche man die *freie Kirche,* die *Kirche der Menschheit* oder wie immer nennen mag, zur Verwirklichung gelangt. Die „fortgehende Entkirchlichung des religiösen Lebens" wird die bestehenden Kirchen nicht *ohne Ersatz* beseitigen, sondern nur den *unzerstörbaren Grundgedanken der Kirche,* Weckung und Pflege des religiösen Geistes und die Durchdringung des gesammten Lebens durch denselben, in einer *neuen Form der Gemeinschaft* zum Ausdruck bringen. Aus diesem Grunde kann uns der „unkirchliche Sinn" der Gegenwart nicht erschrecken. Er bedeutet in den meisten Fällen die Tatsache, dass die bisherigen, kirchenrechtlich organisirten Kirchen als Überbleibsel des mittelalterlichen, jüdisch oder heidnisch verzerrten Christentums,

hinter der geistigen Kulturentwicklung unermesslich zurückgeblieben sind, dass die Kirche mit dieser Kultur nicht fortgeschritten und noch viel weniger als Leiterin an ihrer Spitze geblieben ist, dass die Religionsform der Kirchen den Fortschritten des staatlich-politischen, sozialen, wissenschaftlichen, sittlichen Lebens nicht mehr entspricht, dass ein geistig durchgebildeter Mensch in der kirchlichen Religionsform nicht mehr seine Befriedigung finden kann. Innerhalb der protestantischen Landeskirche ist dieser Verfall des kirchlichen Lebens offensichtlicher, rascher und entschiedener, als in den katholischen Kirchen, aber nicht, weil der Protestantismus weniger religiös oder christlich wäre, als die katholischen Kirchen, sondern im Gegenteil, weil das im Protestantismus noch lebendige Christentum nach einer abermaligen *Reform des kirchlichen Lebens* ringt und strebt, während die katholischen Kirchen sich in einer Uniformität und Stabilität des Glaubens, des Kultus und der Organisation verknöchert und so jede lebendige Fortbildung zu einer der Menschheit angemessenern Form der religiösen Gemeinschaft abgeschnitten haben. Wo aber hartnäckig eine fortschreitende Umbildung abgelehnt wird, da tritt der Verfall und der Tod in sein absolutes Recht. Mögen also die bestehenden kirchlichen Formen der Auflösung entgegengehen, dort rascher und vollständiger, hier langsamer und mit dem Scheine des Lebens, der Kraft und der Gesundheit umkleidet, die religiöse Substanz des Christentums wird von diesem Verwesungsprozesse so wenig berührt und geschädigt, dass gerade *sie* es ist, welche die alten Formen zersprengt, um ihren ewigen Gehalt, der für *alle* Zeit ist, auch *unserer* Zeit in einer ihr angemessenen und würdigen Gestalt zu bieten. Das ist der ursächliche Zusammenhang zwischen dem Verfall des kirchlichen Geistes und zwischen den Versuchen und Anfängen der religiösen Reform, von welchen im Eingang dieser Erörterung die Rede gewesen ist.

Wer nicht die bestehenden Kirchenformen mit ihrer dem Wesen des Christentums schlechthin widersprechenden kirchenrechtlichen Organisation für das Wesen des Christentums selbst ansieht oder wer nicht die Religion für eine von der Kultur zu überwindende Gestalt des menschlichen Geistes hält, der wird neben den unleugbaren Fortschritten der kirchlichen Zersetzung auch die hoffnungsvollen Anfänge einer *religiösen Neubildung* gewahren, welche das dunkle Bild des religiösen Lebens in der Gegenwart durch kräftige Lichter erhellen. In *erster* Linie steht hier das Bestreben der *Philosophie*, zu den Tatsachen des religiösen Lebens ein neues Verhältnis zu gewinnen, welches ebensoweit entfernt ist von der Unterordnung des menschlichen Geistes unter das kirchlich festgesetzte Dogma, als von der Unterordnung der Religion unter das Phantom

des absoluten Wissens, sich aber auch nicht zufrieden geben kann mit jenem berüchtigten Grundsatz von einer doppelten Wahrheit, einer religiösen und einer wissenschaftlichen, die wohl beide wahr sind und sich doch gleichgültig oder gar feindselig einander gegenüberstehen und gegenübergestellt werden. Alle diese Verhältnisse, in denen bis auf den heutigen Tag Glauben und Wissen zueinander gestanden haben und noch stehen, haben sich als unhaltbar erwiesen. Das *kirchliche Dogma,* nicht der Wahrheit und der Menschheit dienstbar, sondern den Interessen der Hierarchie, duldet nur eine Wissenschaft, die mit gebundener Marschroute einhergeht und sich zur kirchlichen Hoftheologie erniedrigt. Das *absolute Wissen* verkennt den eigenartigen, selbständigen Wert des religiösen Lebens und setzt an die Stelle der positiven Religion die philosophische Erkenntnis der Religion.

Glaube und Wissen endlich als *doppelte Wahrheit* zu behandeln, die einander fremd und beziehungslos gegenüberstehen sollen, widerspricht dem Wesen des Menschen und der Welt, in welcher alle Bestandteile zu einem Ganzen zusammenhängen, und ist in sich selbst absurd. Denn wofern Glaube und Wissen Wahrheit haben, gehören sie *innerlich* zusammen; hat aber eines von ihnen keine Wahrheit, so darf es nicht als solche behandelt, sondern muss beseitigt und aufgegeben werden. *Zwei Wahrheiten,* aber *beziehungslos,* im menschlichen Geiste bestehend, anzuerkennen, kann nur ein *unvernünftiger Glaube* und eine *irreligiöse Sophistik* — beides Anzeichen des philosophischen und religiösen Verfalls und dieser Verfall ist durchaus die Signatur der Gegenwart.

Nachdem die neuere, durch die Renaissance und Reformation vorbereitete *Philosophie* das Joch des kirchlichen Dogmas abgeschüttelt hatte, kam sie im Laufe der Entwicklung immer mehr dazu, mit der dogmatischen *Glaubensform* auch die *religiöse Substanz* des Dogmas aufzulösen und in sogenannte *Vernunftreligion* zu verwandeln. Wofern dieses Unternehmen mit einer persönlich aufrichtig religiösen Gesinnung verknüpft war, wie bei Fichte, Hegel, Schelling und anderen, so konnte indertat der Schein entstehen, als ob in jener Vernunft- oder philosophischen Religion die Einheit von Glauben und Wissen wirklich vollzogen wäre. Sobald aber diese persönlich religiöse Gesinnung wegfiel, da zeigte sich sofort, dass jene Einheit nicht eine *wissenschaftliche Synthese* von Glauben und Wissen, sondern blos ein *persönlicher Kompromiss* zwischen beiden gewesen war und dass dieser in dem Augenblicke aufgehoben werden musste, als die religiöse Gesinnung wegfiel, die ihn *allein* zustande gebracht hatte. An die Stelle des *Kompromisses* trat nun mit dem Wegfall der persönlich religiösen Gesinnung notwendig die *offene*

Feindschaft zwischen Glauben und Wissen; die Philosophie sah es als ihre Aufgabe an, mit Hülfe der Wissenschaft die Substanz des Glaubens selbst aufzuheben und Wissen und Glauben als gänzlich unvereinbare Gebiete zu erweisen. In der Durchführung dieses Verhältnisses von Glauben und Wissen liegt die Bedeutung des sogenannten Anthropologismus, welchen in Deutschland Feuerbach inaugurirt hat und der in der Gegenwart von dem sogenannten Positivismus, allerdings in verschiedenen Schattirungen, vertreten wird. Da die wissenschaftliche *Verknüpfung* von Glauben und Wissen in den spekulativen Systemen Fichtes, Hegels, Schellings und andern nur unvollständig gelungen war, Philosophie aber ihrer Natur nach unmöglich bei der Annahme einer *doppelten*, einander beziehungslos gegenüberstehenden Wahrheit sich beruhigen konnte und endlich das *mittelalterliche* Verhältnis der Unterordnung des Wissens unter den kirchlichen Glauben längst beseitigt war: so blieb der Philosophie vorderhand als letzter Ausweg nur die Folgerung des *Anthropologismus* übrig, welcher die Substanz aller Religion, die Realität der *göttlichen* Wirksamkeit im Menschen leugnete und Religion nur als eine blos und *rein menschliche* Zuständlichkeit gelten liess. Diese Ansicht zählt auch noch in unsern Tagen eine grosse Anhängerschaft; nicht nur Positivisten, Materialisten, Atheisten u. d. gl. bekennen sich zu ihr, sondern auch Metaphysiker, wie *Volkelt*, welche die übernatürliche Offenbarung leugnend, das Phantom einer sogenannten *Vernunftreligion* erneuern und dasselbe, ganz wie Hegel und Schelling, als Vollendung des positiven Christentums erklären (Volkelt, Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, 1892, Seite 143 ffg). Im weitern ist es die Ansicht aller derjenigen Kreise, welche mit der religiösen Weltanschauung überhaupt gebrochen haben, nicht weil sie für diesen Schritt *wissenschaftliche* Gründe hätten, sondern weil Religion aufgehört hat, für sie einen *persönlichen Lebenswert* zu bedeuten.

Während so die Philosophie nach ihrer Ablehnung der kirchlichen Glaubensform ihr Verhältnis zur religiösen Substanz abwechselnd im Sinne einer *erschlichenen Einheit* und einer *offenen Feindschaft* bestimmte — das Verhältnis der „doppelten Wahrheit“ hatte nur in Jakobi und Herbart namhafte Vertreter — bildete sich gleichzeitig auf der Grundlage der kirchlichen Reformation die *protestantische Theologie* heraus, welche zur Substanz des christlichen Glaubens ein *inneres* und *positives* Verhältnis zu gewinnen suchte. Festhaltend an der Positivität des Christentums, an der Realität des religiösen Verhältnisses, an dem besondern eigenartigen Wert desselben, kam es den protestantischen Theologen wesentlich darauf an, den Glaubensinhalt unter Wahrung seines eigentümlichen Wertes

in der Form der wissenschaftlichen Erkenntnis darzustellen. Die Geschichte dieser Bemühung ist die Geschichte der protestantischen Theologie. Aber so wenig es der Philosophie gelungen ist, zu einem innern, wahrhaften, positiven, in der Natur von Religion und Wissenschaft selbst liegenden Verhältnis von beiden zu gelangen, ebenso wenig hat es die protestantische Theologie zu einem *übereinstimmenden* Verhalten in dieser Angelegenheit gebracht oder ist es ihr gelungen, ein einziges Verhältnis zwischen Glaube und Wissen zum *alleinherrschenden* zu machen. Bald wurde *supranaturalistisch* der Glaubensinhalt so bestimmt, dass er eine wissenschaftliche Erkenntnis vollständig und in jedem Sinne von sich ausschloss und so nach dem Grundsatze Tertullians credibile est, quia ineptum est, die Unwissenschaftlichkeit zu einem Merkmal der Wahrheit des Glaubens gemacht; bald wurde — namentlich unter dem Einfluss der Philosophie — *rationalistisch* der Glaubensinhalt in irgendwelche rein natürliche oder vernünftige und wissenschaftliche Wahrheit umgedeutet und so der Irrtum der absoluten Philosophie auf theologischem Gebiete reproduzirt. Dann versuchte man zwischen beiden Extremen zu *vermitteln,* als ob jemals aus der Verbindung *zweier Irrtümer eine Wahrheit* entstehen könnte, während die *rechte Vermittlung* vielmehr darin bestehen musste, jene beiden Irrtümer gänzlich zu *beseitigen* und an ihrer Stelle ein durchaus *neues Verhältnis von Glauben und Wissen* zu setzen. Endlich, nachdem alle Vermittlungen fehlgeschlagen, griff man wieder zur ultimo ratio der mittelalterlichen Scholastik, indem man eine *doppelte Wahrheit* aufstellte, die Welt der religiösen Werte und die Welt der wissenschaftlich erkennbaren Tatsachen, jene ausschliesslich der Theologie vorbehielt, diese gütigst der minderwertigen Philosophie überliess. Mit dieser neusten Emanation protestantischer Theologie eines Kaftan, Herrmann u. s. w. hat die Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen innerhalb der protestantischen Theologie vorläufig ihren Abschluss gefunden.

Wiederum, wie am Ausgange des Mittelalters, stehen wir also in der Gegenwart vor der bereits oben charakterisirten Widersinnigkeit, dass zwei besondere Wissenschaften, Philosophie und Theologie, den Anspruch erheben, dem Menschen die Erkenntnis der höchsten, allumfassenden Wahrheit zu vermitteln und dass doch gleichzeitig die *Philosophie* sowohl als speculative wie als anthropologistische die Theologie von sich ausschliesst, jene, indem sie behauptet, selbst die wahre Theologie zu sein, diese, indem sie die Substanz der Religion und damit den Inhalt der Theologie vernichtet, dass ferner die *Theologie* gerade die Haupsache, die Substanz und den tiefsten Grund aller Erkenntnis, den höchsten und allumfassenden Welt-

Wert, der Philosophie entziehen und damit Philosophie und Wissenschaft überhaupt unmöglich machen will. So ist das, was die Menschen *einigen* sollte, die Wahrheit, der Inhalt und das Motiv eines *vollständigen Zwiespaltes* und eines Kampfes der Weltauschauungen auf Leben und Tod.

Der Einzelne kann sich zu diesem Zwiespalt der Weltanschauungen verschieden stellen. Es kann ihn ignoriren, weil ihm die Sache der Wahrheit überhaupt gleichgültig und er zufrieden ist, wenn ihm das tägliche Brot auf seinem Tische nicht ausgeht; oder er kann, wenn er ein einfacher Gläubiger ist, sich bei seinem Glauben beruhigen, ohne zu beachten, dass gerade dieser Glaube durch jenen Zwiespalt tagtäglich in Frage gestellt ist. Alles dies aber können die Vertreter der *Wissenschaft* nicht; denn es ist eine *Existenzfrage für die Wissenschaft,* ob jener Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion und Wissenschaft, zwischen Theologie und Philosophie fortdauern werde oder nicht. So lange er fortdauert, können weder Philosophie noch Theologie den Anspruch aufrecht halten, überhaupt noch Wissenschaft zu sein. Denn die *Philosophie* kann nicht sein, was sie seit jeher war und sein wollte; die wissenschaftliche Erkenntnis der Einheit und Ganzheit des Daseins, wenn ihre Erkenntnis auf die Vielheit und Partikularität der Einzeldinge eingeschränkt und der Grund, der Inhalt und das Ziel der einheitlichen und allumfassenden Weltentwicklung, das Absolute, ihrer Erkenntnis entzogen und einem blossen Gefühl oder einem von der Wissenschaft abgetrennten Glauben oder einem „unbestimmten Bewusstsein“ reservirt ist. Ist aber einmal die Philosophie aufgehoben und die philosophische Gnosis in Agnostizismus verwandelt, die Metaphysik vernichtet und die philosophische Erkenntnis auf das Endliche und Relative eingeschränkt, woher will dann die *Theologie* die Mittel nehmen, sich als *Wissenschaft* zu vollziehen? Ist nicht anzunehmen, dass den Theologen eine besondere wissenschaftliche Erleuchtung und Offenbarung zu Teil werde, welche sie in Stand setzt, die Tatsachen des Glaubens wissenschaftlich zu erkennen und darzustellen, so haben sie offenbar mit der Verwerfung der Philosophie als Erkenntnis des Uebersinnlichen, Ueberweltlichen, Absoluten, *das einzige Organ einer theologischen Erkenntnis verworfen* und sind genötigt, sich auf die blosse Beschreibung der subjektiven Glaubenserfahrungen oder auf die geschichtliche Darstellung der Glaubensvorstellungen zurückzuziehen. Aber jene Erfahrungen und diese geschichtliche Entwicklung verbürgen noch lange nicht die *Wahrheit* des Glaubens und der Theologie, denn auch der Aberglaube wird erfahren und auch der Aberglaube hat seine Geschichte; auch der Unglaube ist Sache der Erfahrung und auch der Unglaube hat eine

Geschichte seiner „Dogmen". Mit der Verwerfung der Philosophie als Erkenntnis der Einheit und Totalität des Daseins oder des Absoluten — denn in diesem allein ist die Einheit und Totalität des Daseins gegründet — verliert die Theologie jede Möglichkeit, sich selbst als wissenschaftliche Erkenntnis der religiösen, insbesondere christlichen Glaubenstatsachen zu vollziehen; sie hat als Wissenschaft abgedankt und alle Bemühungen, sich ohne Philosophie als solche durchzusetzen, beweisen uns jeden Tag aufs neue, dass die Theologie das Prinzip und den Charakter als Wissenschaft der Religion verloren hat und nur als Beschreibung individuell-mystischer Zustände oder als Darstellung der geschichtlichen Wandlungen des religiösen und christlichen Glaubens oder endlich als pädagogisch-katechetische Mitteilung der kirchlichen Glaubenssätze an die Genossen einer kirchlichen Gemeinschaft weiter besteht.

Bereits sind denn auch innerhalb der protestantischen Theologie Stimmen laut geworden, welche den Zweifel ausgesprochen haben, ob Theologie noch als Wissenschaft gelten könne. Die Antwort auf diese Frage ist zwar bejahend ausgefallen, hat aber das gewichtigste Argument gegen die Wissenschaftlichkeit der Theologie, ihre bis jetzt durchweg erwiesene Unfähigkeit, *in der Substanz des religiösen, vor allem christlichen Glaubens selbst das Prinzip einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Weltwirklichkeit aufzuzeigen*, auf keine Weise zu entkräften vermocht. Man sehe doch nur einmal die Konfusion, mit welcher z. B. *Kaftan* (Wesen der christlichen Religion 1881) über das Verhältnis oder vielmehr Nicht-Verhältnis von Glaube und Wissenschaft, von Religion und Philosophie redet. Kaftan degradirt erst mit absoluter Willkür die Wissenschaft zum exakten Wissen von *Tatsachen*, „welche das Gesetz der wahren Urteile bilden und allein es bilden können". Am vollkommensten sei daher die Wissenschaft, die auf *Nötigung der Sinne* beruht. Dass die Werte des geistigen Lebens *auch Tatsachen* sind, scheint Kaftan nicht zu wissen und ebensowenig, dass die Nötigung der Sinne höchstens zur *Wissenschaft der Natur*, aber nicht zur *Wissenschaft überhaupt* führt. Und wenn die höchste Potenz der Wissenschaft, das eigentliche Wissen, auf der Nötigung der Sinne ruht, was ist dann die Philosophie, welche das erkennt, erkennen will und erkennen muss, was über allen Sinnen liegt?

Offenbar ist dies keine eigentliche Wissenschaft mehr, sondern „Weisheit, d. h. Erkenntnis der Welt im Ganzen, welche der Wissenschaft gegenüber mit dem religiösen Glauben zusammengehört." Womit nun kein Mensch weiss, was Philosophie ist; denn *Glaube* ist sie nicht; dem Glauben ist ja die Wahrheit in der Offenbarung *gegeben*, die Philosophie dagegen hat die Wahrheit zu *suchen*.

Wissenschaft ist sie auch nicht, diese beruht auf der „Nötigung der Sinne“. Philosophie ist also nach Kaftan weder eigentliches und strenges Wissen, noch Glaube, sondern ein hybrides Zwitterding, das freilich dies nicht in *Wirklichkeit* ist, sondern nur in der *Confusion* dessen existirt, der dieses Zwitterding aufgestellt hat.

Dem eigentlichen und strengen Wissen gegenüber stellt Kaftan den Glauben, der es mit *Werturteilen* zu tun habe und für den eine *Idee vom höchsten Gut* massgebend sei für seine Auffassung und Beurteilung des Ganzen, dessen Glied er ist. Vermöge dieser Werturteile könne sich auch niemand den geschichtlichen Einflüssen entziehen, unter denen der religiöse Glaube an diese Werte sich bindet.

Wie wenig mit dieser Bestimmung des Glaubens eine Absonderung von oder gar eine Entgegensetzung gegen das Gebiet des Wissens erreicht ist, liegt auf der Hand. Denn so gut auch die religiösen *Werte Tatsachen* sind, die freilich nicht mit den Fingern ergriffen und betastet werden können, aber darum, wie Kaftan hoffentlich zugeben wird, nicht weniger Tatsachen, ebenso sind die höchsten Tatsachen des menschlichen Wissens *Werte*, Güter oder Uebel; das höchste Urteil der Philosophie ist ein *Werturteil*, ist Axiologie; ihr höchster Inhalt, das kann Kaftan schon von Platon vernehmen, ist das *μέγιστον μάθημα*, die *Idee des höchsten Gutes*. Nicht blos der Glaube hat es mit Werten zu tun, sondern auch die Kunst, die Sittlichkeit und die Wissenschaft. Der Weltwert ist das oberste Prinzip der Weltentwicklung und insbesondere der gesamten Entwicklung des Geistes. Und darum beginnt und endet auch die Philosophie, wenn sie dies wahrhaft ist, in dem höchsten Werte der Welt, sie ist, wie es schon *Kant* vortrefflich gesagt hat, eine *Lehre vom höchsten Gute*, mit dem Bestreben, es darin zur Wissenschaft zu bringen.

Indertat ist Philosophie nie etwas anderes gewesen, als die höchste, einheitliche, wissenschaftliche Erkenntnis der Welt unter dem Gesichtspunkte des höchsten Gutes und dadurch zugleich eine ethisch-praktische Mitarbeit an der Verwirklichung desselben und es widerspricht schlechterdings der Idee der Philosophie und ihrer Geschichte, ihr den Glauben als Auffassung von Werten entgegenzustellen, da sie doch selbst nichts anderes ist, war und sein wird, als eine höchste, einheitliche Auffassung und Darstellung der Werte.

Das scheint nun schliesslich auch Kaftan eingeleuchtet zu haben, denn nachdem er Glaube und Wissenschaft jedes in besondere Bette geleitet und es als gegenstandslos erklärt hatte, Resultate des wissenschaftlichen Welterkennens und christliche Glaubenssätze mit einander zu vergleichen (a. a. O. S. 195), beginnt er nun einzulenken, und *im Widerspruche* mit seiner *Entgegenstellung* von

Wissenschaft und Glaubenssätzen einen *Ausgleich* zwischen beiden zu versuchen. Kaftan begreift es schliesslich auch, „dass der Mensch *einer* ist und es auf die Dauer nie erträgt, mit seinem Urteil nach entgegengesetzten Seiten gezogen zu werden“ (a. a. O. S. 191). Was Kaftan soeben als *gegenstandslos* erklärt, macht er jetzt selbst zum *Gegenstand* seiner irenischen Tätigkeit.

Mit dem Ergebnis dieser Vereinigung verhält es sich nun so, dass Kaftan damit nicht nur den Grundgedanken seines Buches, die Scheidung des Wissens von Tatsachen und des Glaubens an Werte, aufhebt, sondern dass er damit auch die Theologie als *Wissenschaft* aufhebt und sie nur noch als *kirchliche Mythologie* oder Unwissenschaft bestehen lässt.

Der richtige Weg zu einem Ausgleich zwischen Glaube und Wissen, sagt Kaftan, besteht darin, dass das Wissen und die Wissenschaft dem obersten Zweck des Lebens untergeordnet sind, welchem wir als Christen in der Religion und durch den religiösen Glauben Einheit und Zusammenhang geben. Auch für die Wissenschaft sind Werturteile massgebend und die Wissenschaft kann sich dem christlichen Glauben unterordnen, ohne das geringste von ihren Rechten aufzugeben. Insbesondere soll die Philosophie die „richtige Idee vom höchsten Gut ausfindig machen, von welcher alles weitere ebenso gut abhängt, wie die Glaubenssätze von der für sie massgebenden Idee“ (a. a. O. S. 196). Eine solche Philosophie bietet dem Glauben die Möglichkeit, sich als Vernunftswahrheit auszuweisen, ohne sich einer fremden Norm unterzuordnen und ohne sein eigenes Prinzip, das der göttlichen Offenbarung aufzugeben (a. a. O. S. 197). Dieses Ziel ist erreichbar, das christlich überzeugten Männern stets vorgeschwebt hat: dass die Philosophie dazu geführt wird, die göttliche Offenbarung, wie sie in Christus gegeben, als die Bedingung ihrer eigenen Vollendung zu postuliren (a. a. O. S. 198). Eine solche Philosophie sei aber keine „metaphysische Spekulation“, sondern eine *geschichtsphilosophische* Spekulation, welche sich nicht auf dem Wissen von der Natur, sondern auf dem Wissen vom geschichtlichen Leben der Menschheit erhebt.

Dieser Ausgleich zwischen Glaube und Wissenschaft ist ebenso gut gemeint, als gerade vom Standpunkte des Verfassers aus undurchführbar.

Die Wissenschaft, heisst es, solle dem obersten Zwecke des Lebens sich unterordnen, der vom Christen in der *Religion* ergriffen wird. Aber wie kann Kaftan dies von einer Wissenschaft verlangen, von der er doch (S. 198) selbst sagt, sie könne unmöglich gedeihen, wenn man ihr ein anderes Gesetz auflege, als das der Wahrheit, als das der *nötigenden Tatsachen*, mit denen sie es jedesmal zu tun

hat. Wenn es nun für die Wissenschaft eine nötigende Tatsache ist, bei der *sinnlichen Erfahrung* stehen zu bleiben, welche nach Kaftan die vollkommenste Wissenschaft vermittelt, wie kann und soll dann von der Wissenschaft verlangt werden, dass sie sich dem obersten Lebenszwecke unterordne? Wenn die sinnlichen Tatsachen die Wissenschaft nötigen, den Glauben zu negiren, was will Kaftan dieser Wissenschaft *im Namen und als Vertreter der Wissenschaft* entgegenhalten? Wie kann er der Wissenschaft sagen, sie könne sich dem christlichen Glauben unterordnen, ohne das geringste von ihren Rechten aufzugeben, wenn nur Tatsachen, die auf der Nötigung der Sinne beruhen, für die Wissenschaft massgebend sind, wenn die eigentliche Wissenschaft im Prinzip unabhängig ist von der Stellung des wissenschaftlichen Subjekts in der *Geschichte*, wogegen niemand in seinen Werturteilen (dem religiösen Glauben) den *geschichtlichen Einflüssen* sich entziehen kann, unter denen er sich bildet. Es ist ja ganz offenbar, dass Kaftan damit keine innere Einheit nnd Übereinstimmung von Wissen und Glaube erzielt hat, sondern *lediglich eine den Prinzipien und Gesetzen der Wissenschaft widersprechende Unterwerfung der Wissenschaft unter die Autorität des Glaubens*, ganz ähnlich, wie im Mittelalter alle Wissenschaft sich der aller Wissenschaft und Philosophie widersprechenden Autorität des kirchlichen Dogmas äusserlich unterworfen hat und dadurch gewaltsam in den Dienst der Lüge und des Aberglaubens gepresst worden ist. Nachdem Kaftan die Wissenschaft *ihrem Wesen nach* vom Wesen des Glaubens *abgelöst* hat, kann es zwischen beiden keine *innere Einsicht* mehr geben, in welcher die *eine* Wahrheit wissenschaftlichen Glaubens und religiöser Wissenschaft sich manifestirt, sondern nur noch die *äusserliche Unterordnung* der glaubenslosen Wissenschaft unter den unwissenschaftlichen Glauben.

Die doppelte Wahrheit ist nicht überwunden, sondern nur aus dem Verhältnis der *Coordination* von Wissen und Glauben und der *Subordination* des Glaubens unter das Wissen in das Verhältnis einer der Wissenschaft wie dem Glauben widersprechenden *Subordination* des glaubenslosen Wissens unter den unwissenschaftlichen Glauben verwandelt.

Andererseits, wenn wirklich eine Philosophie zu stande kommt, welche die göttliche Offenbarung in Christus als die Bedingung ihrer eigenen Vollendung postulirt und nicht blos postulirt, sondern anerkennt und wenn diese Philosophie die richtige Idee vom höchsten Gute ausfindig macht, *was hat dann neben dieser Philosophie die Theologie noch ferner zn schaffen?* Diese Philosophie betreibt ja ihre Arbeit nicht für Leute im Mond, sondern für die Glieder der christlich-sittlichen

Gesellschaft und ihr höchster Zweck ist, „dass das Reich Gottes zu allen und in alle komme“ (a. a. O. S. 201). Wozu also noch Theologie, wozu Dogmatik, wozu eine theologische Fakultät, wozu eine spezifisch kirchliche Glaubenslehre u. s. w., wenn doch die Philosophie als geschichtsphilosophische Spekulation dazu kommt, die Wissenschaft vom höchsten Lebenszweck, von der richtigen Idee des höchsten Gutes, also wesentlich die Wissenschaft von der Verwirklichung des höchsten christlichen Lebenswertes, des Reiches Gottes, zu sein? Sieht denn Kaftan nicht ein, dass es keiner kirchlichen Theologie mehr bedarf, wenn die Philosophie dazu kommt, die Aufgabe zu lösen, welche der Theologie bis jetzt zu lösen nicht gelungen ist? Und dass er sich selbst als Theologe zum Schweigen verurteilt, wenn er der Philosophie das Recht und die Fähigkeit vindizirt, wissenschaftliche Erkenntnis des höchsten Welt- und Lebenswertes, des höchsten Gutes, zu sein? Und wenn Theologie neben einer solchen Philosophie existiren will, kann und wird sie dann etwas anderes sein, als was sie bisher war, bevor das von Kaftan geschilderte Ideal des Wissens, die „geschichtsphilosophische Spekulation“, erreicht war, nämlich eine mehr oder minder *wissenschaftliche ausstaffirte Mythologie?*

Indertat ist dies der letzte Eindruck, mit dem wir von Kaftan scheiden. Auf der einen Seite entwirft er uns das Ideal einer Vollendung der Philosophie durch den höchsten Lebenswert des christlichen Glaubens, also einer *philosophischen Gnosis,* und auf der andern Seite bekennt er sich als *Theologe* zu den Hauptpositionen *des kirchlich-mythologischen Christentums,* zum Glauben an die *Gottheit* Christi und an die geschichtliche Tatsache seiner *Auferstehung als zusammenfassenden Höhepunkt der Offenbarung Gottes in ihm* und endlich an die *heilige Schrift* als bleibende und normative Quelle der göttlichen Offenbarung.

Mit diesen Annahmen bricht Kaftan selbst den Stab über seinen Versuch, Einheit von Glaube und Wissen herzustellen, und über seinem gesamten Standpunkt als wissenschaftlicher Theolog und leistet einen neuen Beweis, dass die kirchliche Theologie aufgehört hat, Wissenschaft zu sein. Denn gerade diejenige Philosophie, welche durch den Inhalt der *christlichen Substanz* dazu kommt, sich als „geschichtsphilosophische Spekulation“, d. h. als philosophische Gnosis sich zu vollenden, wird und muss es als eine ihrer ersten und wesentlichsten Aufgaben ansehen, das *mythologische* Christentum mit seinen Hauptpositionen, dem trinitarischen, christologisch-soteriologischen und hierarchisch-fetischistischen Mythus vollständig und bis auf den letzten Rest aufzulösen. Und in dem Augenblicke, wo die philosophische Gnosis die Substanz des Christen-

tums in sich aufgenommen und die kirchliche Mythologie aufgelöst hat, *ist in ihr selbst die Theologie als Wissenschaft erschienen* und eine von ihr verschiedene Theologie kann es als *Wissenschaft* nicht mehr geben, sondern nur noch als *Pseudo-Gnosis* der kirchlichen Mythologie oder Dogmatik.

Was also — das ist das Schlussfacit des Buches von Kaftan — was in seinem Buche *Wissenschaft* ist, das steht als philosophische Gnosis in vollständigem Widerspruch mit dem, was für Kaftan *Glaube* ist, mit dem Glauben an die Hauptpositionen der kirchlichen Mythologie oder der kirchlichen Dogmatik. Weit entfernt, dass es Kaftan gelungen wäre, in der Substanz des christlichen Glaubens selbst das Prinzip einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt aufzuzeigen, widerspricht er mit seinem Glauben an die Hauptpositionen der kirchlichen Mythologie sowohl der Substanz des Christentums als der auf ihr ruhenden Philosophie und umgekehrt muss die Philosophie, gerade indem sie als Gnosis auf der christlichen Substanz ruht, die Annahme des kirchlichen Glaubens, wie sie Kaftan festhält, insbesondere auch die sogenannte „Auferstehung als zusammenfassender Höhepunkt der Offenbarung Gottes in Christus" als Superstition verwerfen, die dem Wesen und Geiste des Christentums, wie der philosophischen Welterkenntnis durchaus widerspricht. Es ist einer andern Stelle und Arbeit vorbehalten, diese Sätze einlässlich zu begründen. Hier galt es nur, an einem der neuesten Vertreter der Theologie zu konstatiren, dass die Theologie aufgehört hat, Wissenschaft des christlichen Glaubens zu sein, indem sie *entweder* durch die Anerkennung der mit der christlichen Substanz geeinten Philosophie *sich selbst überflüssig macht, oder* als kirchliche Mythologie sich mit der Wissenschaft *in Widerspruch setzt.* Nach beiden Seiten bedeutet das Buch Kaftans die Abdankung der protestantischen Dogmatik als Wissenschaft.

Dieser ganzen theologischen Entwicklung gegenüber, gleichviel, ob sie einen religiösen Glauben vertritt, welcher absolut supranaturalistisch der wissenschaftlichen Weltanschauung widerspricht oder dualistisch ohne innere Verbindung mit der Wissenschaft gelassen wird, muss die Philosophie, wie sie es stets getan hat, an ihrer Aufgabe festhalten, die *wissenschaftliche Erkenntnis der Einheit und Ganzheit alles Wirklichen* zu sein und sie muss im Namen und im Interesse der menschlichen Vollendung alles Wissens jeden Versuch zurückweisen, im Namen und angeblichen Interesse des Glaubens ihr die Lösung jener Aufgabe unmöglich zu machen. Die Wissenschaft und ihre Vollendung in der Philosophie ist eine wesentliche Bestimmung und Aufgabe des menschlichen Geistes und in irgend einem Grade hat jedes menschliche Wesen an der Arbeit

der Wissenschaft und an ihren Ergebnissen Anteil. Darum ist es unmöglich, dass die Religion, welche gerade die höchste Einheit und Totalität des menschlichen Geistes bedeutet, der Philosophie als der höchsten wissenschaftlichen Erkenntnis der Einheit und Totalität des Daseins widersprechen oder auch nur ihr fremd und äusserlich gegenüberstehen sollte. Es liegt niemals in einem wirklichen Interesse eines wirklichen religiösen Glaubens, Philosophie von sich abzulehnen oder sie an der Lösung ihrer Aufgabe zu hindern. Ein Glaube, der dies tut, beweist damit nur, dass er ein Irr- und Aberglaube, eine unhumane Form, eine der Bestimmung und der Entwicklung des menschlichen Geistes widersprechende Form des Glaubens ist. Niemals kann wirklicher Glaube, niemals kann Philosophie einen solchen Glauben anerkennen und gelten lassen, welcher Wissenschaft von sich ausschliesst oder ihr positiv widerspricht und eine Theologie, welche in irgend einer Form, sei es das credibile est quia ineptum est des Tertullian, sei es die Irrlehre von der doppelten Wahrheit, erneuert, hat sich damit selbst als Pseudowissenschaft gerichtet.

Wie nun aber die Werte und Aussagen des wirklich religiösen Glaubens niemals Wissenschaft und Philosophie von sich ausschliessen oder ihr widersprechen können, ebenso kann es auch niemals eine Forderung und ein Interesse wirklicher Wissenschaft und wirklicher Philosophie sein, die Werte und Aussagen des wirklichen Glaubens von sich auszuschliessen oder ihnen zu widersprechen. Wie nur der Aberglaube Wissenschaft aufhebt, so kann nur Unwissenschaft den Glauben aufheben. Wie die Wissenschaft, so ist auch Religion in irgend einer Form ein allgemeines Bedürfnis und eine ausnahmslose Gestalt des geistigen Lebens und es ist darum ganz unmöglich und widersinnig, dass zwei wesentliche Bedürfnisse und allgemeine Gestalten des geistigen Lebens unter einander nicht nur fremd sein, sondern sich selbst widersprechen und aufheben sollten. Nicht nur ist Religion und Glaube ein wesentlicher und wichtiger Inhalt der wissenschaftlichen Erkenntnis, wie die Philosophie der Religion beweist, sondern beide stimmen auch wesentlich darin überein, dass sie auf die Einheit und Totalität des Daseins sich beziehen, dass sie das ganze Dasein sub specie aeterni, unter dem Gesichtspunkte letzter Gründe und höchster Endzwecke betrachten und dass sie beide diese letzten Gründe und höchsten Endzwecke nicht durch irgendwelche menschliche Tätigkeit allererst hervorbringen, sondern sie als die *erste*, aller menschlichen Tätigkeit vorausliegende *Wirklichkeit*, als überdenkliche und übermenschliche Realität *anerkennen* müssen, dass mithin die letzten Gründe und Endzwecke des Daseins dem Menschen mit einer Gewissheit entgegentreten, die wohl durch

Wissenschaft *verifizirt* und *bestätigt*, aber nicht erst *erzeugt* werden kann. Eine solche Gewissheit aber heisst *Glaube* im religiösen Sinne des Wortes, fides divina, und der Grund eines solchen Glaubens kann nur die *Selbstoffenbarung* des letzten Grundes und höchsten Endzweckes der Welt sein. Alle Wissenschaft und alle Philosophie beruht in ihrem tiefsten Grunde auf einer *Selbstoffenbarung* des letzten Weltgrundes und höchsten Weltzweckes und die höchste Gewissheit der Wissenschaft und der Philosophie ist die von dieser Selbstoffenbarung der höchsten Wirklichkeit gewirkte Gewissheit des Glaubens. Selbstverständlich reden wir hier nicht von dieser oder jener kirchlichen Form des Glaubens, so dass uns, wie den von solchen Formen beherrschten Gläubigen, aller mögliche Inhalt des Glaubens mit jenem Glauben und jener Selbstoffenbarung zusammenfallen würde. Es ist hier zunächst und vorläufig lediglich von der ganz allgemeinen Tatsache die Rede, dass alle wissenschaftliche Erkenntniss mit dem Glauben an eine übermenschliche und überdenkliche Realität anheben muss, die als letzter Grund und höchster Endzweck des Daseins in der Welt selbst und damit auch im Geiste des Menschen sich offenbart. Diese An- und Hinnahme der Selbstoffenbarung des letzten Grundes und Zweckes der Welt, dieser Glaube an die absolute Realität, der keine andere vorausgeht und die von keiner andern abhängig ist, die insbesondere auch nicht von uns, unserer Tätigkeit, unserem Denken und Wissen u.s w. abhängig ist, diese voraussetzungslose Voraussetzung, der gar nichts, auch nicht unser Denken, vorausgesetzt werden darf noch kann, diese Gewissheit, ohne welche es kein Wissen, diese Realität, ohne welche es keine andere Realität gäbe, diese Tiefe, in der unser Geist seinen Anker wirft, diese absolute Notwendigkeit, an der alles Nichtsein und alles Anderssein und Andersdenken und Anderswollen zerschellt, diese Allmacht des Seins, dem wir Menschen nichts hinzufügen und von dem wir nichts hinwegnehmen können, dieser Ursprung der Natur und der geistigen Welt, der grundlos Grund aller Dinge ist, diese Einheit des Weltzwecks, in dem alle einzelnen Werte und Zwecke zur Einheit und Übereinstimmung gelenkt werden — dies alles uud wie wir es sonst noch nennen mögen, ist der erste Anfang und der absolute Grund aller *wissenschaftlichen Erkenntnis* und im Wesen eins und dasselbe mit dem, was im *religiösen Glauben* als der absolute Grund dessen erfahren wird, was der Mensch als seinen höchsten Lebenswert betrachtet. Hier wie dort haben wir die Selbstoffenbarung einer *absoluten*, jeder tätigen Einwirkung des Menschen entzogenen *Macht*, welche als höchste Gewissheit des Glaubens niemals in menschliches Wissen aufzulösen ist und darum, sowie sie in das Wissen eintritt, in diesem den Zustand des „Sicher-

wunderns" erregt, das nach Platons und Aristoteles Ansicht der Anfang des Wissens ist, weil das Wissen in sich selbst keinen Grund dessen findet, was es weiss, sondern diesen Grund nur in dem finden kann, was über allem Wissen liegt, *im Glauben an das ungeheure Wunder*, das die höchste Gestalt der Selbstoffenbarung des absoluten Grundes und Zweckes aller Dinge ist.

Es ist also durchaus nicht so, wie der protestantische Dogmatiker *Lipsius* (Dogmatik S. 2 erste Aufl.) sagt, dass der Glaube genau dort anfange, wo das Wissen aufhört. Sondern, was wir den religiösen Glauben nennen, die Erfahrung des höchsten Lebenswertes oder des religiösen „Heiles", und was wir das höchste Wissen nennen, die Philosophie, diese haben ihre *gemeinsame Wurzel in der Mystik des absoluten Grundes und Zweckes der Welt* und ob wir nun religiös das Heil erfahren oder philosophisch die Wissenschaft der Einheit und Ganzheit der Welt zu verwirklichen trachten, niemals, nicht einen Augenblick, vermögen wir uns von jener gemeinsamen Wurzel des Universums, von der Mystik und dem Wunder dessen abzulösen, das in der Welt und in uns sein Wesen offenbart. Und so wenig die Offenbarung des Absoluten im Glauben eine Aufhebung und Auflösung desselben in Endlichkeiten ist, ebensowenig kann und darf jemals Wissenschaft glauben, auf ihrem Wege zur Auflösung und Aufhebung des Mysteriums und Wunders des Daseins gelangen zu können. Wie vielmehr die tiefste Stufe das Glaubens der Glaube an die Zauberei ist, in welcher das Absolute sich in einen sinnlich-natürlichen Gegenstand verwandelt hat, so ist die tiefste Stufe des Wissens die Meinung, in den Sinnen und in den Tätigkeiten des Vorstellens und Denkens die Wahrheit restlos aufund abgefangen zu haben. Und wie der höchste Glaube in jenem Elemente der Gewissheit ruht, mit welcher das Wunder und Geheimnis des höchsten Heils den ganzen Menschen widerstandslos umfängt und emporzieht, so ist das höchste Wissen jene Gewissheit des wunderbaren und geheimnisvollen Weltgrundes und Weltzweckes, den wir nicht durch Abkehr in die Endlichkeiten und Relationen „der Dinge, sondern in der Rückkehr zu ihm erkennen und zu derjenigen Gestalt, da er in uns nicht in Bildern des vorübergegangenen, sondern in der gegenwärtigen Wirklichkeit seines Lebens ist. Glaube und Wissen sind also weder äusserlich von einander getrennt, noch sind sie miteinander unvereinbare Gegensätze. Beide beziehen sich durchaus auf das letzte Wunder und Mysterium des Daseins; in ihm leben und weben beide und keines kann jenes Wunder und Mysterium auflösen, ohne sich selbst aufzuheben. Der einzige Unterschied beider besteht darin, dass für den *Glauben* das Mysterium des letzten Weltgrundes und Weltzweckes in der Gestalt der

Erfahrung des individuellen, urbildlichen und ethisch-religiösen Heiles (des höchsten Gutes) das einheitliche und universale Lebensprinzip des Menschen ist, das *Wissen* und die Wissenschaft dagegen dasselbe Geheimnis in den Gestalten aufsucht und nachweist, welche jener höchste Wert in seinen fragmentarischen und partikularen Vermittlungen, in der Welt der abbildlichen Wirklichkeit angenommen hat. Wie aber der Glaube oder der Inhalt des persönlichen, ethisch-religiösen Heils nicht einen Augenblick losgetrennt werden kann von den Vermittlungen des natürlichen und allgemeinmenschlichen geistigen Lebens, und jede versuchte Loslösung den Glauben zum Aberglauben macht, so erreicht auch das Wissen weder seinen letzten Grund noch seine einheitliche Vollendung, noch den höchsten Grad der Gewissheit, wenn es sich von dem Inhalte des Glaubens, von der individuellen Lebendigkeit und Kraft des ethisch-religiösen Heiles ablöst und jede versuchte Loslösung führt die Philosophie zur toten Scholastik und zur Sophistik oder zur wertlosnichtigen Philosophie. Wissenschaft und Philosophie insbesondere kann also weder eine *Theologie* sein, die den Glaubensinhalt in irgend einer Weise den Vermittlungen und Verifikationen des gesamtmenschlichen Lebens und vor allem der Wissenschaft entzieht, noch eine *Philosophie,* welche das Weltgeheimnis in der Gestalt des individuellen, ethisch-religiösen Heiles aus ihrem Wörterbuche streicht. So lange diese beiden Formen der Unwissenschaft fortdauern und die Wissenschaft in ihrer wahren und höchsten Gestalt, die wahre Philosophie, ihre Wirklichkeit nicht gewonnen hat und so lange kann und darf der Versuch nicht aufgegeben werden, die Strömungen, die sich seit der Reformation auf's neue geschieden haben, die Tatsachen und Werte der religiösen Erfahrung und die Bestrebungen und Gestalten der wissenschaftlichen Welterkenntnis mit einander in der „vollkommen vereinheitlichten Erkenntnis“ der *philosophischen Gnosis* zu vereinen.

John Stuart Mill's Essais über Religion.

Von K. Linder, Stein, Toggenburg, Kt. St. Gallen.

Den Gegenstand dieser Blätter bilden einige Abhandlungen aus dem Nachlasse eines Mannes, der, obwohl einer der bedeutendsten, einflussreichsten Repräsentanten und Wortführer der im heutigen Europa vorherrschenden philosophischen Gedankenströmung, doch in

gewissen Beziehungen eine ganz eigentümliche, fast isolierte Stellung eingenommen hat und noch einnimmt. Es ist der Schotte *John Stuart Mill*, rühmlich bekannt durch sein „System der deduktiven und induktiven Logik“, das eines der Standart-works der von England und Frankreich ausgehenden empiristischen und sensualistischen Richtung in der Philosophie geworden ist, — aber nicht minder bekannt durch seine „Prinzipien der politischen Oekonomie“ und auch heute noch — zumal jenseits des Kanals — von grossem Einfluss durch die populärste seiner Schriften, das Büchlein von der „Hörigkeit der Frau“. — Nach seinem 1873 erfolgten Tode kamen einige merkwürdige Arbeiten von ihm zu Tage, zunächst seine „Autobiographie“ und kurz darauf drei Essais, welche den Philosophen von einer andern Seite zeigten und weite Kreise überraschten. Es sind die drei Abhandlungen über „Natur“, „Nützlichkeit der Religion“ und „Theismus“, die, obgleich in beträchtlich auseinander liegenden Zeiten geschrieben, doch erst 1874, unter dem Gesamttitel „Religion“ vereinigt, im Buchhandel erschienen und sofort in mehrere Sprachen übersetzt wurden. Das eigentümliche und überraschende dieser posthumen Arbeiten besteht darin, dass ihr Verfasser, der als Logiker und Psycholog in den Bahnen *Locke's* und *Bentham's* wandelte und dessen Ethik durch das von ihm selbst in die philosophische Schulsprache eingeführte Wort „Utilitariauisme“ gekennzeichnet ist, in seiner Gesamtauffassung von Gott, Mensch und Natur sich bis zu einem gewissen Grade als *modernen Platoniker* entpuppte, ohne jedoch die ganz empiristische Grundlage seines Denkens zu verleugnen. Was Mill früher nie getan, das tut er hier: er legt uns seine religionsphilosophischen und theologischen Gedanken dar. Manche derselben sind so charakteristisch für unsere Zeit, andere so originell und ausserhalb des modernen Gedankenzugs gelegen, dass es sich lohnen dürfte, sie mitzuteilen und zu den markantesten unter ihnen Stellung zu nehmen. Wir dürfen dies um so mehr, als es sich hier nicht um oberflächliche Äusserungen eines religiös blasierten Gelehrten handelt, sondern um wirkliche, wenn auch unvollendete Denkarbeit eines ganz *religionslos* erzogenen Mannes, dem doch die Fragen nach dem Ursprung, dem Werte und dem Ziele der Welt und unsres Lebens keine Ruhe gelassen haben.

Bevor wir auf den Inhalt der *Essais* eintreten, müssen wir etwas weiter ausgreifen und, soweit es für unsern Gegenstand von Belang ist, einen Blick auf den *Entwicklungsgang* des Philosophen werfen. Über diesen gibt er uns selbst sehr eingehend Rechenschaft in seiner angenehm und fesselnd geschriebenen „*Autobiographie*“; überhaupt aber deckt dieses Buch den Naturboden auf, aus welchem Mill's ganze Denkweise allmählig erwachsen ist.

1.

John Stuart Mill wurde im Jahre 1806 zu London geboren, wo sein Vater, der Philosoph und Nationalökonom *James Mill*, sich damals mit Schriftstellerei befasste. Was in der Biographie von vorneherein auffällt, ist der Umstand, dass der Sohn seiner Mutter nie erwähnt, währeud er doch sonst alles mitteilt. was von Bedeutung für seine geistige Entwicklung war. Sie scheint also durchaus keinen ihm bewussten Einfluss auf sein Gemüt und seinen Charakter ausgeübt zu haben. Umsomehr erzählt er uns von seinem Vater. Dieser hatte in *Edinburg* Theologie studirt, war aber mit dem Glauben seiner Kindheit und Kirche so gänzlich zerfallen, dass er nicht nur auf jede kirchliche Anstellung verzichtete, sondern auch bis an sein Ende einen unüberwindlichen Widerwillen gegen das Christentum, ja gegen alle Religion bewahrte*) und sich entschloss, seinen Sohn völlig religionslos zu erziehen. Nachdem er länger als ein Jahrzehnt seine Familie etwas kümmerlich mit literarischen Arbeiten durchgebracht hatte, erhielt der hochbegabte und unermüdlich tätige Mann die Stelle eines Sekretärs bei der ostindischen Compagnie in London, in der er bis an sein Ende (1836) verharrte. Er war ein streng sittlicher Charakter von hohem Pflichtgefühl, seine Weltanschauung aber vorwiegend düster. Als Freund und Anhänger *Jer. Benthams*, des Vaters der modernen, englischen Psychologie, schrieb Mill eine Reihe von psychologischen, nationalökonomischen und politischen Abhandlungen; als gründlichen Historiker und einsichtigen Politiker bewies er sich durch seine grosse „Geschichte von Britisch-Indien", die ihm den Vertrauensposten im „India-House" eintrug.

Die Erziehung nun, welche dieser Mann seinem ältesten Sohne John gab — wie später auch seinen übrigen Kindern — war eine ganz ungewöhnliche. Beim Lesen des betreffenden Abschnittes der

*) „Er betrachtete die Religion mit den Gefühlen, welche man nicht gegen ein blosses geistiges Trugbild, sondern gegen ein *moralisches* Übel hegt. In seinen Augen war sie der grösste *Feind* der Moral: erstlich, weil sie sich auf erkünstelte Tugenden stütze, auf den Glauben an Dogmen, auf andächtige Gefühle und Ceremonien, die in keiner Beziehung zum Wohl der Menschheit stehen, und diese als einen Ersatz für wahre Tugenden werte: vor allem aber, weil sie das Richtmass der Moral zu einem falschen mache, indem sie das Ziel derselben in die Erfüllung des Willens eines Wesens setze, das sie zwar mit allen Phrasen der Schmeichelei überhäufe, in nüchternem Ernste aber als in hohem Grade hassenswert schildere. — — — Das Non plus ultra des Hassenswerten sah er in dem verkörpert, was der Menschheit in dem sog. Glauben des *Christentums* vorgeführt wird." (Autobiographie von Dr. C. Kolb, S. 33f). —

Autobiographie könnten wir versucht sein, an ein gewagtes pädagogisches Experiment zu denken. Der Sohn selbst, der allezeit zwar nicht mit Liebe und Zärtlichkeit, wohl aber mit Erfurcht zu seinem väterlichen Lehrer emporsah, dachte anders hierüber und war überzeugt, dass bei der herkömmlichen Kindererziehung der vierte Teil unsres Lebens fast nutzlos zu verstreichen pflege. Indess spricht sein eigenes Beispiel trotz des äusserlich glänzenden Erfolges doch nicht zu Gunsten einer andern Praxis. — Seines Vaters Grundsatz war, keine Zeit zu verlieren, darnach handelte er bei der Bildung des Sohnes. „Ich kann mir nicht mehr denken“ sagt dieser, „wann ich mit Erlernung des griechischen begann, ich soll damals drei Jahre alt gewesen sein“. Mit acht Jahren hat er — die Dichter ausgenommen — von griechischen Klassikern schon mehr gelesen, als bei uns zur Maturität gefordert wird. Siebenjährig arbeitet er die sechs ersten platonischen Dialoge durch, unter ihnen den *Theätet,* sachlich wohl den schwierigsten von allen, doch bekennt er, dass er ihn nicht verstanden habe. Seine Nebenbeschäftigung bildet in diesem Alter hauptsächlich die Arithmetik. Mit dem achten Jahre beginnt er das Studium des Lateinischen — gleichzeitig mit seiner jüngern Schwester — und das der griechischen Dichter. Den Homer liest er ganz durch, Sophokles, Euripides und Aristophanes teilweise. Daneben her werden die mathematischen Übungen und die Lektüre griechischer Geschichtswerke fortgesetzt. — Von besonderer Wichtigkeit war ihm in dieser Zeit das Studium des Organon und der Analytiken des *Aristoteles.* Auch später noch schien ihm die Logik, zumal die Syllogistik, die nützlichste Nebenwissenschaft, um Denker heranzubilden*) So nährte er sich denn, wenn nicht ausschliesslich, doch vorwiegend an den Denkern, Rednern und Dichtern des Altertums, die ihm früh den Blick für ganz andere Zeiten eröffneten und ihn gewöhnten, in allen bestehenden Sitten, Gesetzen und Religionen geschichtlich Gewordenes und Vergängliches zu sehen. — Mit 13 Jahren erteilte ihm sein Vater, der eine aussergewöhnliche Lehrbegabung besessen haben muss, auf täglichen Spaziergängen einen vollständigen Kursus der *Nationalökonomie* und führte ihn damit ein in die Werke Adam Smith's und David

*) „Ich bin überzeugt, dass in der modernen Erziehung bei richtigem Gebrauch nichts so geeignet ist, exakte Denker heranzubilden, welche den Worten und Sätzen eine präzise Bedeutung beilegen, ohne sich durch verschwommene und zweideutige Ausdrücke irre machen zu lassen. Der gewöhnliche Einfluss der mathematischen Stndien ist nichts dagegen, denn in den mathematischen Prozessen kommen keine von den wirklichen Schwierigkeiten einer korrekten Schlussfolgerung vor“. (Autobiographie S. 16). Aus demselben Grunde empfiehlt er Jünglingen aufs wärmste das Studium von *Platos Dialogen* (Seite 18).

Ricardo's. Universitäten besuchte der Jüngling nie. Sein Vater und dessen Freunde Bentham und Ricardo blieben seine einzigen Lehrer.

Ist es zu verwundern, dass Mill bei dieser so einseitigen Verstandeserziehung und Ausbildung der nur intellektuellen Fähigkeiten zur blossen „Räsonnirmaschine“ wurde? Beobachten, denken, unterscheiden, nach sachlichen Gründen handeln, dies allerdings lernte er in der Schule des Vaters vortrefflich, aber was wir im tiefern Sinne Gewissen, Persönlichkeit, Heiligtum des Herzens nennen, blieb ihm Jahrzehnte durch fremd. Der ausgezeichnete Logiker, der nüchterne Utilitarier zeigte sich frühzeitig. Fast bis in die Kindheit hinauf kann man die Bildung der Überzeugungen verfolgen, die er der Hauptsache nach sein ganzes Leben hindurch festhielt. Mit 17 Jahren bekleidete er nicht nur schon eine Stelle neben seinem Vater im „India-House“, schrieb nicht nur Artikel in eine der liberalen Politik dienende Revue, sondern er hatte sich auch die Grundzüge jener Doktrin schon angeeignet, die er viel später in seinem System der Logik entwickeln sollte, und die sich etwa in den Satz zusammenfassen lässt: Alle unsere Vorstellungen, Gesetze und Eigenschaften, die moralischen, rechtlichen, logischen, ästhetischen und religiösen, sind aus vielen einfachen Elementen durch *Association* entstandene Gewebe, und all unser wirkliches Wissen beruht ausschliesslich auf Erfahrung und Induktion. Was er später, in einer Zeit der Krisis, innerlich erlebte und was er von ganz anders gearteten Freunden, wie von dem gediegenen Theologen *Maurice* und dem gewaltigen *Carlyle* lernte, suchte er irgendwie seinem einmal angenommenen Systeme einzuverleiben. Aber merkwürdig und immerhin eine stillschweigende Verurteilung seiner einseitigen Verstandeserziehung ist das Geständnis, das wir mit Bezug auf Carlyle in der Autobiographie lesen: „Ich traute mir kein kompetentes Urteil über Carlyle zu. Er war Dichter und ein Mann der Intuition, ich nicht. Als solcher sah er nicht nur lange vor mir viele Dinge, denen ich, wenn man mich darauf hinwies, mit meinen Beweisen nachhinkte, sondern es war mir auch höchst wahrscheinlich, dass er viele Dinge sehen konnte, zu denen ich nicht gelangte, auch wenn man mich darauf aufmerksam gemacht hatte.“

Wichtiger jedoch als die wissenschaftliche wird für unsern Zweck die *religiöse* Entwicklung Mills sein, wenn man in dieser Beziehung bei ihm überhaupt von Entwicklung reden kann. Auch hier können wir uns überzeugen, wie tief der Geist des Vaters auf den Sohn einwirkte. „Ich wuchs auf,“ sagt er, „ohne irgend einen religiösen Glauben im gewöhnlichen Sinne des Wortes. So bin ich denn eines von den sehr wenigen Beispielen in England, die den

religiösen Glauben nicht etwa abgestreift, sondern gar nie gehabt haben, da ich in dem Zustand der Verneinung heranwuchs.“ — Sein Vater hatte nicht nur den Glauben an eine übernatürliche Offenbarung, sondern auch die Grundlagen der sogen. natürlichen Religion „von sich abgelehnt“. Aber höchst eigentümlich ist, was ihn dazu bewog, so radikal mit *aller* religiösen und theologischen Tradition zu brechen. Nicht ein Anstoss des Verstandes an einzelnen Lehren der Offenbarung wars, sondern vielmehr ein *Gemütsgrund* bei dem anscheinend so kalten Verstandesmenschen. Er fand es unmöglich zu glauben, dass eine Welt so voll Übel wie die unsrige das Werk eines allmächtigen und zugleich allgütigen, gerechten und weisen Gottes sei. „Denke dir,“ pflegte er zum Sohne zu sagen, ein Wesen, das eine Hölle schaffen konnte und daneben bei seiner Allwissenheit, also mit vorbedachter Absicht, die grosse Mehrzahl der von ihm geschaffenen Menschen einer schrecklichen, endlosen Qual anheimgab!“ — Aber was sein moralisches Gefühl an dem in Schottland herrschenden *Calvinismus* so sehr verabscheute, das machte er nicht minder auch gegen den in England weitverbreiteten *Deismus* und überhaupt gegen jede Lehre geltend, welche die Allmacht des Schöpfers zugleich mit seiner vollkommenen Güte behaupten will. Das menschliche Leben hielt er für „ein klägliches Ding“; den Urheber desselben anzubeten, seinen Willen als Richtschnur der Sittlichkeit zu verehren, schien ihm hassenswert und aller Moral ein Schlag ins Angesicht. „Viel mehr Wahrscheinlichkeit als die christliche Gottesidee,“ meinte er, „habe die *altparsische und manichäische Theorie* von einem guten und einem bösen Prinzip, die miteinander um die Oberhand ringen.“ Doch, da er auch hierüber nichts positives wissen konnte, blieb er bei einer Skepsis stehen, welche vom praktischen Atheismus nicht sehr entfernt war, und wandte sich ganz den Erfahrungswissenschaften, seinen Amtspflichten und der Erziehung seiner Kinder zu. Auch die Nähe des Todes brachte keine Veränderung in seinen religiösen Überzeugungen hervor. Er starb wie ein alter Stoiker, befriedigt von dem, was ihm für die Welt zu leisten vergönnt war, nur mit dem Bedauern, „dass ihm nicht eine längere Frist gestattet sei, um noch mehr zu wirken“.

Diese Stellung des Vaters zu den Grundfragen unseres Daseins war von entscheidendem Einfluss auf den Sohn. Dieser blieb von ganz ähnlichen Gedanken, manichäischen wie skeptischen, beherrscht bis ans Ende. In jeder der drei Abhandlungen, die ich zu besprechen gedenke, auch in der letzten bedeutenden Arbeit noch, welche Mill geschrieben hat, werden uns diese Gedanken begegnen, wiewohl gemildert, umgrenzt, nach ihrem Werte sorgfältig abge-

wogen. Der Umstand, dass die grosse Masse der Menschen anders dachte und gesinnt war als sein Vater, störte den Sohn nicht im mindesten, ja, wie er selbst andeutet, ebenso wenig als es ihn beirrte, dass die Völker, von welchen Herodot erzählt, andere Sitten und Religionen hatten als die Jetztzeit. Diese einer bessern Sache und höherer Interessen würdige Unabhängigkeit des Denkens und Fühlens war also bei ihm die Frucht der historischen Studien seiner Kindheit.

Indes blieb die *Krisis* in diesem kalten Denkerleben nicht ganz aus. Im Alter von zwanzig Jahren wurde Mill für einige Zeit melancholisch und sentimental. Sein Vater, obwol selbst nicht ohne Gemüt, hatte die Kultur der persönlichen Gefühle in der Erziehung des Sohnes gänzlich hintan gesetzt. Er sah in der modernen Wertschätzung derselben nur eine „Abirrung von dem antiken Höhepunkt der Moral". Er ging darin so weit, dass er die Menschen fast nur nach ihren Handlungen, also nach ihrer sozialen Nützlichkeit oder Schädlichkeit beurteilte und nach der Moralität ihrer Absichten, Motive und Gefühle wenig fragte. Das Interesse am intellektuellen, sozialen und moralischen Fortschritt der *Menschheit* überwog bei ihm alles, und im Wohlergehen der Gattung, lehrte er den Sohn, solle und werde jeder einzelne sein ganzes Glück finden. Dieser aber sah sich in einer Zeit nervöser Erschlaffung, wie er sagt, — mit jenem „Blick der Schwermut", den Byron „der Wahrheit Seherglas" genannt hat — plötzlich vor die Frage gestellt: Gesetzt, dass alle deine Lebensziele verwirklicht wären, dass alle die Veränderungen in den Einrichtungen und in dem Geist der Menschen, denen du entgegensiehst, in diesem Augenblick vollständig durchgeführt werden könnten, *würdest* du froh und glücklich sein? Und eine ununterdrückbare Stimme in seinem Innern antwortete „Nein!" „Da sank mein Mut, und die ganze Grundlage, auf die ich mein Leben gebaut hatte, brach zusammen." — Wir sehen also hier, wenigstens für einige Zeit, etwas höheres durchbrechen — man möchte mit dem „Prediger" sagen: „Die Ewigkeit, die in des Menschen Herz gelegt ist" (Kohel. 3,11), das Geheimnis der in unergründliche Tiefen reichenden Persönlichkeit und die Erkenntnis, dass diese mit allen zeitlichen Herrlichkeiten und allen intellektuellen Fortschritten nicht berührt, geschweige denn gesättigt sei. — In dieser trüben Stimmung verbrachte Mill den Winter von 1826 auf 1827; seinem Vater, bei dem er kein Verständnis für seinen Zustand voraussetzen konnte, durfte er sich nicht anvertrauen. Eine Poesie *Marmontels* rührte ihn damals zu Tränen; daran merkte er, dass er doch „kein Stock oder Stein sei, sondern noch etwas von dem Stoffe in sich trage, aus dem alles Wertvolle im Charakter, jede Empfäng-

lichkeit für Glück hervorgeht“. Er suchte nun Trost bei den Dichtern, zunächst in Lord *Byrons* Werken. Doch vergeblich: „Die Stimmung des Autors“, sagt er, „hatte zu viel Ähnlichkeit mit meiner eigenen, sein Harold, sein Manfred trug dieselbe Last wie ich“. Darauf nahm er seine Zuflucht zu *Wordsworth*. Der Idealismus im Anschauen der Wirklichkeit, die Schönheit und Gedankentiefe in den Naturschilderungen dieses philosophischen Dichters begeisterte und erhob ihn und bot die richtige Nahrung für sein durch den einseitig intellektuellen Bildungsgang zurückgedrängtes und verkümmertes Gemütsleben.

Hier blieb Mill stehen, die Melancholie verlor sich mit der Zeit wieder; in die *religiöse* Frage, die Frage nach dem lebendigen Gott, scheint er damals nicht tiefer eingedrungen zu sein. Doch ist es von Interesse, zu sehen, wie er die gemachten Erfahrungen und Beobachtungen in seinem System verwertete. Den Stoizismus seines Vaters zwar, seine Verachtung des innern Lebens vermochte er nicht mehr zu teilen, auf das Recht persönlichen Glückes konnte er nicht verzichten; jedoch meinte er, um es zu erreichen, müsse man seine Tätigkeit auf irgend etwas anderes richten, z. B. auf die Veredelung der Menschheit, ja sogar „auf irgend eine Kunst oder Beschäftigung, die nicht als Mittel, sondern um ihrer selbst willen nach einem idealen Ziele streben“. — Wir finden die Synthese seiner innern Erlebnisse mit der ihm von Jugend auf „anerzogenen Denkweise“ in den ethischen Schriften seines Mannesalters: über die *„Freiheit“*, die *„Hörigkeit der Frau“* und *„das Nützlichkeitsprinzip“*. Die beiden ersten durchzieht ein tiefes Gefühl von der *persönlichen Würde* jedes einzelnen Menschen. Dieses Gefühl hat Mill einerseits vor der radikalen Leugnung der menschlichen *Willensfreiheit* bewahrt, die er auf Grund seiner Associationspsychologie theoretisch doch kaum festhalten konnte, — andrerseits hat es ihn, wie wir noch sehen werden, besonders im Essai über „Natur“ dazu geführt, die Welt nach Idealen zu beurteilen und die Leiden der Geschöpfe als Widerspruch gegen eine vollkommene Ordnung der Dinge zu empfinden. — In der Schrift über das Nützlichkeitsprinzip endlich sucht er zu begründen, dass auch für den Utilitarier das Gute um seiner selbst willen wünschens- und erstrebenswert sein müsse und der einzelne die Vollendung seines Daseins, das wahre Glück nur finden könne in der uneigennützigen Ausübung desjenigen Guten, das die Glückseligkeit anderer und im letzten Grunde die der ganzen Menschheit befördert. Diese Abhandlung enthält wohl die höchste Weisheit, welche der Utilitarismus als ethisches Prinzip zeitigen kann, ohne sich an dem Geheimnis des Unbedingten, dem kategorischen Imperativ Kants zu stossen. Aber hätte wohl ihr Ver-

fasser, so müssen wir uns fragen, dieses hohe Resultat jemals erreicht, ohne, ihm selbst unbewusst, vom Geiste des *Christentums* durchdrungen zu sein? — Doch genug. Mill *suchte* das neue Element mit seiner Associationsphilosophie zu vereinigen. Fortan war ihm neben der intellektuellen Bildung „die innerliche Kultur des Individuums“, die Pflege der Gefühle von grosser Wichtigkeit, einer der Kardinalpunkte in seinem ethischen und philosophischen Glaubensbekenntnis. „Ich hörte auf, dem Ordnen der äussern Umstände und der Erziehung des Menschen zur Spekulation und Tätigkeit fast ausschliesslich Wichtigkeit beizulegen.“ Und diese Pflege der schönen und edeln Gefühle, zumal derer, die sich auf das ganze der Menschheit richten, ersetzte ihm grösstenteils die Religion, die er im Grunde nie hatte kennen lernen.

Wir übergehen alles weitere im Entwicklungsgange Mills: sein späteres Verhältnis zu *Aug. Comte* und zum französischen *Positivismus,* für dessen bedeutendsten Vertreter er in England galt und unter dessen Einfluss er den Essai über „Nützlichkeit der Religion“ geschrieben hat; ebenso „die wertvollste Freundschaft in seinem Leben“, wie er selbst die Beziehungen zu der bedeutenden Frau nennt, welche nach zwanzigjähriger Freundschaft seine Gattin wurde (Mrs. *Taylor*). Die Einflüsse, welche von *ihr* ausgingen, sind ohne wesentlichen Belang für unsern Gegenstand. — Die vorstehenden, seiner Autobiographie entnommenen Mitteilungen zeigen schon einige der Grundzüge seines religiösen Denkens im Zusammenhang mit dem seines Vaters, welche in den drei Abhandlungen über Religion nun weiter ausgeführt erscheinen.

Durchgehen wir so rasch als möglich den Inhalt dieser Essais, um zum Schlusse noch einige Hauptpunkte, welche für die Gegenwart von besonderm Interesse scheinen, etwas genauer ins Auge zu fassen.

II.

Die beiden ersten Essais über „Natur“ und „Nützlichkeit der Religion“ sind, wie die Herausgeberin mitteilt, in den Jahren zwischen 1850 und 1858 geschrieben worden, der letzte über „Theismus“ dagegen erst zwischen 1868 und 1870. Noch kurz vor seinem Tode, so wird uns versichert, habe der Verfasser an die Veröffentlichung der ersten Arbeit gedacht. Wir schliessen daraus, dass er sich noch grösstenteils zu den darin ausgesprochenen Ansichten bekannte, wie er sie denn auch wirklich in der letzten Abhandlung teilweise wiederholt hat.*)

*) Ich zitiere die Essais im folgenden nach der deutschen Übersetzung von *E. Lehmann*, Verlag von Fr. Dunker, Berlin 1875.

In der ersten, *„Natur“* betitelt, geht Mill aus von dem in Altertum und Neuzeit viel angerufenen ethischen Grundsatz des *„Naturam sequi“*: dass wir der Natur folgen, sie im sittlichen Handeln nachahmen sollen. Dieses Moralprinzip, sagt er, sei einst der Einigungspunkt zwischen Stoikern und Epikuräern gewesen. Aus der antiken Philosophie sei dasselbe in die Rechtslehre übergegangen; das „jus naturale quod natura omnia animalia docuit“ sei das übertragene „Naturam sequi“ der philosophischen Ethik. Ähnlich verhalte es sich mit der deistischen Moral des 18. Jahrhunderts. *Rousseau* vor allen habe die Göttlichkeit der Natur proklamirt und ihre Gebote als höchste Regeln des Handelns hingestellt. Auch heute noch heisse „naturgemäss“ so viel wie „sittlich“, „der Natur zuwider“, „unnatürlich“ soviel wie „unsittlich“. — Der Untersuchung dieser Lehre, welche die Natur zum Prüfstein für Recht und Unrecht, Gut und Böse macht, ist dieser Essai hauptsächlich gewidmet. Zu diesem Zwecke fragt Mill: *was ist denn Natur?* und in welchem Sinne ist es zu verstehen, dass wir ihr folgen sollen?

Es gibt, so führt er aus, zwei Bedeutungen des Wortes Natur, welche den Schlüssel zu den meisten übrigen bilden. Unter Natur verstehen wir einmal das *Universum,* den Inbegriff der Kräfte und Erscheinungen aller Dinge und lebendigen Geschöpfe. Dies ist ja indertat eine Auffassung der Natur, wie sie von jeher bestanden hat im Altertum und in der Neuzeit. Hat nun die Aufforderung, der Natur zu folgen, *den* Sinn, dass wir dem Universum folgen und ihm gemäss handeln sollen? Dieser Aufforderung bedürfte es gar nicht, denn als Glieder dieses grossen Ganzen können wir gar nicht anders; ob wir nun Gift oder Nahrung zu uns nehmen, gut oder böse handeln, Verbrechen oder Tugend üben, so tun wir dies als Teile des Universums, im Gehorsam gegen Naturgesetze. — Was uns also gesagt werden müsste, ist nicht, *dass* wir den Naturkräften folgen sollen, sondern vielmehr, *welcher* Naturkräfte wir uns bedienen sollen zu unsrer Erhaltung. Menschliche Klugheit und intelligentes Handeln bestehen nämlich darin, auf Grund umfassender Kenntnis der Natur eine Auswahl unter ihren Kräften und Gesetzen zu treffen, der einen sich zu bedienen, um den andern uns schädlichen entgegen zu wirken. Dies wäre die Verwirklichung des Bacon'schen Grundsatzes: der Natur zu gehorchen, um sie zu beherrschen. Nur so hätte das naturam sequi einen Sinn. Aber auch dann noch ist richtiges *sittliches* Handeln etwas ganz anderes und viel höheres als *intelligentes* Handeln.

Setzen wir aber die zweite Bedeutung des Wortes ein: Natur soll nicht alles, nicht das Universum sein, sondern nur das, was ge-

schieht ohne Mitwirkung oder ohne freiwillige und absichtliche Mitwirkung des Menschen — also *die uns umgebende, organische und unorganische Schöpfung im Gegensatz zum Menschengeiste.* Ist nun etwa dies der Sinn des naturam sequi, dass wir dem spontanen Laufe der sich selbst überlassenen Naturdinge folgen sollen? Kann das die Regel sittlichen Handelns sein? So gefasst, antwortet Mill, wäre jene Maxime nicht nur nichtssagend, sondern geradezu absurd und höchst verwerflich, ja mit sich selbst im Widerspruch. Denn Zweck und Ziel unsres Handelns ist ja immerfort nicht die Natur nachzuahmen, sondern im Gegenteil sie zu *verändern,* zu *verbessern.* Graben, pflügen, bauen, Kleider tragen sind alles direkte Übertretungen des Grundsatzes, der Natur zu folgen. Zivilisation, Kunst, Geschicklichkeit gehen unaufhörlich darauf aus, die Natur einzudämmen, ihre schädlichen Einwirkungen zu paralysiren, zu überwinden.

Mit aller Kraft will Mill dem alten, von jeher alle Erfindungen und Fortschritte erschwerenden Vorurteile zu Leibe gehen, das immer noch in den Köpfen spucke, als ob die Dinge der Natur durchgehends Gottes Werke seien und darum tadellos, obgleich wir sie durch unsere Tätigkeit immer zu verändern suchen. Dieser uralten und doch immer inkonsequenten, gedankenlosen Naturverehrung gegenüber proklamirt er als feststehende Tatsache: „Die Ordnung der Natur ist, soweit der Mensch sie nicht modifizirt hat, eine derartige, wie kein Wesen, zu dessen Eigenschaften Gerechtigkeit und Wohlwollen gehören, sie mit der Absicht geschaffen haben würde, dass sie seinen vernünftigen Geschöpfen als Vorbild dienen solle.“ Dies gilt von der äussern uns umgebenden Natur, aber, wie wir nachher sehen werden, auch von der ursprünglichen Natur des Menschen selbst, seinen Trieben und Instinkten — und zwar so sehr, dass wir das eigentliche Wesen der Religion und unsere höchste Pflicht gerade darin erblicken müssen, uns selbst und die Welt, die Natur zu vervollkommnen. — In kurzen markigen Zügen schildert nun Mill die absolute *Rücksichtslosigkeit* der kosmischen Kräfte, die uns vielmehr ein Gefühl des Abscheus erwecken sollte, als dass sie uns zur Nachahmung dienen könnte. „Um es mit nackten Worten zu sagen: Fast alles, was den Menschen, wenn sie es einander tun, den Tod durch den Strang oder Gefängnis zuzieht, tut die Natur alle Tage.“ „Sie pfählt Menschen, zermalmt sie, wie wenn sie aufs Rad geflochten wären, wirft sie wilden Tieren zur Beute vor, verbrennt sie, steinigt sie wie die ersten christlichen Märtyrer, gibt sie dem Hungertod preis, lässt sie erfrieren, tötet sie durch das rasche oder langsame Gift ihrer Ausdünstungen und hat noch hundert andere scheussliche Todesarten in Reserve, wie sie die erfinderische Grausamkeit eines Nabis und Domitian nicht ärger

zu ersinnen vermocht hat. Alles das tut die Natur mit der hochmütigsten Missachtung alles Erbarmens und aller Gerechtigkeit, indem sie ihre Pfeile, und zwar unterschiedslos, auf die edelsten und besten, wie auf die schlechtesten und gemeinsten entsendet. Sie tötet diejenigen, von deren Leben das Wohlergehen eines ganzen Volkes, vielleicht die Aussichten der ganzen Menschheit auf Generationen hinaus abhängen, mit ebensowenig Bedenken, wie diejenigen, deren Tod eine Erlösung für sie selbst oder ein Segen für die ist, welche unter ihrem schädlichen Einflusse stehen". Endlich „alles, wogegen sich die Menschen als gegen ‚Unordnung' verwahren mit seinen Folgen, ist gerade ein Abbild der Wege der Natur. Anarchie und Schreckensherrschaft werden von einem Orkane und einer Pest an Ungerechtigkeit, an Tod und Verwüstung weit übertroffen". (Vgl. Essais, S. 24—26). — Wollte man aber allem Anschein des Gegenteils zum Trotze einwenden, dass alle die genannten Dinge dennoch gute weise Zwecke verfolgen, so müssten wir darauf bestehen, dass ein guter Zweck doch niemals schlechte Mittel heiligt, und der Lauf der Natur uns niemals ein der Nachahmung würdiges Vorbild werden kann. Entsteht in der Natur, wie im Menschenleben, oft Gutes aus Bösem, so hört letzteres doch nicht auf, böse und ein Verbrechen zu sein.

Ebensowenig wie die Barmherzigkeit findet Mill die *Gerechtigkeit* im Naturlaufe. Nein, im *schlimmsten* Sinne vielmehr erfülle sich hier das Wort Christi: „Wer da hat, dem wird gegeben werden, dass er die Fülle habe: wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen werden, das er hat." Die Natur begünstigt den Starken, den Reichen, den Klugen; den Schwachen dagegen, den Armen und geistig Beschränkten drückt sie nieder und belastet ihn immer mehr mit physischen und sittlichen Gebrechen. — Behauptet man aber, der Schöpfer beabsichtige nicht das Glück, sondern die Tugend seiner Geschöpfe, ihre moralische Vervollkommnung durch Leiden und Lasten, so spricht dagegen schon der Zusammenhang des physischen und moralischen Übels, noch mehr aber der Umstand, dass die Natur durchaus nicht das Werkzeug einer die Tugend befördernden Gottheit zu sein scheint und das Menschenleben überhaupt nicht den Eindruck eines vollkommen moralischen Drama's macht. Wir finden im Gegenteil eine Masse von Menschen durch Geburt, Umstände, Schuld der Eltern — ohne eigene Schuld — mit jeglicher Art sittlicher Verderbnis behaftet.

So kommt denn Mill zu dem ungewöhnlichen, aber doch nicht neuen Resultate: wenn der angenommene Schöpfer der Welt wirklich alles *kann,* was er will, so will er, aus dem Bestand der Welt zu schliessen, offenbar das Elend. Allein *„die einzige sittlich zu-*

lässige Theorie der Schöpfung ist, dass das göttliche Prinzip die Gewalt des physischen oder sittlichen Bösen nicht sofort und gänzlich bezwingen, dass es die Menschheit nicht in eine Welt versetzen *konnte,* wo sie der Notwendigkeit eines unablässigen Kampfes mit den bösen Mächten überhoben gewesen wäre, sie aber fähig machen konnte und gemacht hat, den Kampf kräftig und mit zunehmendem Erfolge zu führen". — Dies hält Mill für die *einzig* vollberechtigte. mit der Macht der Tatsachen rechnende *religiöse* Erklärung der Naturordnung. Ihr gemäss würde die Pflicht des Menschen darin bestehen, *ein Helfer, Mitarbeiter und Bundesgenosse Gottes zu sein im Kampfe wider das Böse.* So sei denn wohl denkbar und glaubhaft, was einst *Plato* annahm, dass die Güte Gottes behindert und begrenzt sei durch die Zähigkeit des ihr entgegenstehenden Stoffes, und die Natur nicht erschaffen sei, um vom Menschen nachgeahmt, sondern von ihm durch beharrliche sittliche und kulturelle Tätigkeit verbessert zu werden. Aber an einen nicht nur allgütigen, sondern zugleich *allmächtigen* Schöpfer zu glauben, sei unmöglich für einen jeden, der auch nur die einfachsten Begriffe vom sittlich Guten und Bösen habe. Im Gegenteil haben die wahrhaft frommen und gottvertrauenden Menschen immer, wenn auch ihnen selbst vielleicht nicht klar bewusst, die Güte Gottes auf Kosten seiner Allmacht zu retten gesucht und sich darein ergeben, dass der Lenker ihres Lebens eben gerade diese und diese bestimmten Wege mit ihnen gehen *müsse,* um sie zu ihrem wahren besten zu führen.

So viel über das Wesen der uns umgebenden Natur. Allein die Freunde der Natur weisen auf einzelne Teile und Einrichtungen derselben hin, um ihren ethischen Grundsatz des naturam sequi zu rechtfertigen, auf das *Zweckvolle* nämlich und die *Ordnung* in ihr, besonders aber auf die tätigen *Triebe* und Instinkte der Menschen und anderer Lebewesen, welche den deutlichsten Beweis von dem Walten des Schöpfers liefern sollen. Den Gottesbeweis aus den Anzeichen eines Zweckes, eines Planes in der Welt lässt Mill gelten, wie wir bei der Besprechung des dritten Essai's noch sehen werden. Nicht so günstig urteilt er über die *ursprüngliche Natur,* die tätigen Triebe des *Menschen.* Das Rühmen derselben *auf Kosten der Vernunft,* der rechtmässigen Herrscherin, sei eine den alten Philosophen unbekannte, moderne, sentimentale Verirrung. Jeder unüberlegte Impuls empfange dadurch eine ganz unverdiente Würdigung und Sanktion. — Mill verkennt die Bedeutung kräftiger Triebe für den Charakter und das ganze menschliche Leben nicht. „Begierden und Triebe", sagt er uns in der Schrift über die „Freiheit", „sind ebensosehr ein Teil eines vollkommenen menschlichen Wesens als Überzeugungen und ihre zügelnde Gewalt". Bei starken Trieben ist

mehr Befähigung zum Bösen, aber sicherlich auch mehr Befähigung zum Guten. Auf ihrem Vorhandensein beruht die *Originalität.* Und „alle guten Dinge, die wir besitzen, sind eine Frucht der Originalität"; die Originalen, die Menschen, die mit starcken Trieben ausgerüstet sind und diese unter der Herrschaft eines guten, starken Willens halten, sind das Salz der Erde, „ohne sie würde das menschliche Leben einem stehenden Sumpfe gleichen". *) Wir müssen diese Wertschätzung der natürlichen Triebe und Instinkte im Auge behalten, um Mill nicht misszuverstehen. Denn im vorliegenden Essai lässt er eigentlich nur die andere Seite der Sache hervortreten und zwar in einer Stärke, welche leicht den Schein des Widerspruchs hervorruft. Er führt hier aus, wie doch fast jede achtungswerte Eigenschaft das Ergebnis nicht des Instinkts, sondern eines *Sieges* über den Instinkt sei; dass es in dem natürlichen Menschen fast nichts schätzenswertes gebe als *Fähigkeiten,* „eine ganze Welt von Möglichkeiten, welche alle zu ihrer Verwirklichung einer im eminenten Sinne künstlichen Disziplin bedürfen." „Kaum eine einzige gute, menschliche Charaktereigenschaft gibt es, welche nicht dem natürlichen Menschen, solange seine Gefühle unerzogen sind, entschieden widerstrebte." Er weist dies nach am Beispiel des Mutes, der Reinlichkeit, der zielbewussten Arbeitsamkeit, der Wahrhaftigkeit, der Gerechtigkeit, endlich der Sympathie oder Nächstenliebe, welche der stark entwickelten Selbstsucht des natürlichen Menschen gründlich zuwider sei. Die Keime zu diesen Tugenden liegen allerdings in der Menschennatur, aber das Unkraut, das ihnen den Boden streitig macht und sie ganz zu ersticken droht, besteht nicht blos aus Keimen, sondern ist „eine üppig wildwachsende Wucherpflanze", welche wir durch stetig fortgesetzte Selbsterziehung müssen auszurotten suchen. Auf diesem Wege der sittlichen Zucht allein wird es unter günstigen Umständen möglich sein, dass uns die der Natur entgegengesetzten Tugenden allmählig zur andern, zur „zweiten Natur" werden.

„So ist denn die Pflicht des Menschen in Bezug auf seine *eigene* Natur dieselbe wie in Bezug auf die Natur aller übrigen Dinge: *nicht ihr zu folgen, sondern sie zu verbessern.*"

Hiemit glaubt Mill die Bedeutungen des Wortes „Natur" durchaus nicht erschöpft zu haben; jedoch nur in einem einzigen Sinne findet er mit dem Prädikate „natürlich" eine wirklich lobenswerte Eigenschaft ausgedrückt: wenn es nämlich der Affektation jeglicher Art entgegengesetzt wird und so viel wie „*Aufrichtigkeit*", „sich geben, wie man ist" bedeutet. Im übrigen aber sind weitaus

*) Vergl. „Die Freiheit", übersetzt von Th. Gomperz, 1869, S. 61—69

die meisten Tugenden nicht weniger unnatürlich als die schändlichsten Laster; ja, sie fordern bei der grossen Mehrzahl der Menschen viel kräftigere Überwindung der Natur als irgendwelche lasterhaften Handlungen. Und so bleibt es denn bei dem Resultate, dass der Mensch weder seiner eigenen noch der ihn umgebenden Natur zu folgen hat, sondern vielmehr unausgesetzt bestrebt sein soll, sie zu verändern, zu verbessern, und sich damit als Bundesgenossen des nicht allmächtigen, aber allgütigen Gottes und Schöpfers im Kampfe wider das Böse zu erweisen.

So weit führt uns der Essai über „Natur“. Der höchste Gedanke desselben tritt, wenn auch vom Verfasser in teilweise sehr gewundenen Ausdrücken formulirt, doch ziemlich klar hervor: Der Mensch, mit einem Ideale von Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit begabt, ist zum Kampfe gegen eine widerstrebende, feindliche Natur, zu ihrer Überwindung und Verbesserung bestimmt und dadurch im Bunde mit Gott, der persönlichen Idee des Guten. Dieser Gedanke kehrt auch in den folgenden Abhandlungen wieder, aber nicht mehr in derselben Stärke, mehr hypothetisch und mit skeptischen Erwägungen verbunden. Ohne hier auf die Bedeutung desselben einzutreten, wollen wir doch die Eigentümlichkeit dieses Standpunkts festhalten: es ist ein bald an *Plato*, bald an *Fichte* erinnernder *Idealismus* auf *empiristischem* Grund und Boden. Mill nimmt also die Welt tatsächlich doch nicht nur so, wie sie sich uns darbietet, sondern er beurteilt sie nach Grundsätzen, welche weit über sie hinausliegen; er beurteilt sie als eine sittliche Persönlichkeit, welche, im Boden dieser Natur emporgewachsen, dennoch ihr nicht angehört, sondern anderer Art und andern Wesens ist. Bei konsequenter Verfolgung der hier ausgesprochenen ethischen Gedanken und Gesichtspunkte wäre er zu noch höhern Resultaten gelangt. Verwundern muss man sich nur, dass er nicht wirklich dazu gelangt ist, vor allem zur Erfassung *desjenigen Bösen* in der menschlichen Natur und Persönlichkeit, dessen Dasein und Macht eine der Grundvoraussetzungen des Christentums bildet und der christlichen Botschaft von der Versöhnung und Erlösung. —

III.

Gehen wir über zum zweiten Essai, *„Die Nützlichkeit der Religion“* betitelt. Was haben wir im Sinne des Verfassers unter *Religion* zu verstehen? Es wird uns keine genaue Erklärung darüber gegeben, aus dem Zusammenhang aber erhellt deutlich genug,

dass wir zunächst nur an die allgemein angenommenen und uns von Kindheit auf eingeprägten Lehren von Gott, Unsterblichkeit, übersinnlicher Welt und Vergeltung im jenseitigen Leben zu denken haben.

Und nun die Nützlichkeit dieser sog. Religion, dieses so äusserlich verstandenen Glaubens an Gott und Jenseits! *Schelling* teilt in der Vorrede zu den nachgelassenen Schriften seines Freundes *H. Steffens* eine Äusserung *d'Alembert's* mit: „Ich hatte die gedruckte Dogmatik eines Genfer Theologen in Händen; da war das erste Kapitel überschrieben: von der *Notwendigkeit* einer Offenbarung; in der zweiten Ausgabe lautete die Aufschrift nur noch: von der *Nützlichkeit* einer Offenbarung; ich wette, in einer dritten Ausgabe wird der Titel nur noch sprechen von der *Bequemlichkeit* einer Offenbarung (de la commodité d'une révélation).“ „Schade,“ fügt Schelling hinzu, „dass d'Alembert die Voraussagung nicht bis auf die 4. Ausgabe erstreckt hat, da hätte vermutlich die Aufschrift gelautet: von der *Unschädlichkeit* einer Offenbarung“ (Vorrede pag. 18 f). *)

Womit hängt denn dieser Krebsgang zusammen? Mit dem Überhandnehmen des Zweifels, der Skepsis und des entschiedenen Unglaubens. Denn von der Nützlichkeit z. B. der christlichen Religion zu reden, fällt uns nicht ein, solange wir von der Wahrheit dieses herrlichen Evangeliums innerlich überzeugt sind. Vielen jedoch, denen der Glaube an Gott, den Allmächtigen und den Allweisen, den gerechten Vergelter, und an das ewige Leben gänzlich abhanden gekommen ist, scheint die Religion um des Volkes willen noch immer eine zu nützliche Sache, um sie leichthin aufzugeben. Und nicht nur den zahlreichen katholischen Freidenkern, welche jeweilen der Frohnleichnahmsprozession beiwohnen, ihre Töchter in Klöstern und ihre Söhne in klerikalen Colleges erziehen lassen, sondern auch höher gebildeten und edlern Geistern scheint es mit dem allgemeinen Besten unverträglich, ihren Unglauben öffentlich geltend zu machen und damit die Religion des Volkes zu untergraben. Von diesem Zustand innern Zwiespalts, in welchem sich viele unserer Zeitgenossen befinden, geht Mill aus. Er will in der vorliegenden Schrift untersuchen, „ob der Glaube an Religion, abgesehen von ihrer Wahrheit, wirklich unerlässlich für die zeitliche Wohlfahrt der Menschheit sei, — ob der Nutzen des Glaubens innerlich und allgemein oder nur lokal, vorübergehend und in gewissem Sinne zufällig sei, — und ob die Wohltaten, welche er gewährt, nicht

*) J. G. Zimmermann schrieb 1756 einen Traktat über „die *Vorteile* des guten Gewissens“!

auf *anderm* Wege (*ohne* den sehr bedeutenden Beisatz von Übeln, mit welchen diese Wohltaten selbst in den besten Formen des Glaubens versetzt sind) erlangt werden könnten." Und hiebei will er, um ganz gerecht zu sein, die Religion nicht nach ihrem tatsächlichen, wie er sagt, unvollkommenen Bestande nehmen, sondern den Fall setzen, sie habe sich die beste, vollkommenste Moral angeeignet. Dies vorausgesetzt, bespricht er nun den Gegenstand nach seiner *sozialen* und nach seiner *individuellen* Seite. Was tut die Religion für die Gesellschaft und was tut sie für das Individuum? Wie viele Wohltaten erwachsen für soziale Interessen aus dem religiösen Glauben, und welchen Einfluss übt derselbe auf Verbesserung oder Veredelung der individuellen menschlichen Natur?

In der erstern Beziehung macht er auf den Umstand aufmerksam, dass von altersher die ganze Sittlichkeit, die Grundsätze der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Güte zur Domäne der Religion gemacht und unter ihre Obhut gestellt worden sind, sodass sich daraus ganz von selbst eine Verwechslung, Confundirung von Religion und Sittlichkeit ergeben habe. Und weil von Kindheit auf mit aller Macht der Autorität, der Erziehung und der öffentlichen Meinung die Lehren der Sittlichkeit *im Namen der Religion* verkündigt und eingeprägt worden, darum wird die Religion selbst für die soziale Macht gehalten, die sie doch nur von der Moral usurpiert hat oder welche vielmehr keiner von beiden, sondern viel wichtigern, weiter zurückliegenden Faktoren gehört. — Welches sind diese? Ihre Festigkeit und ihren Einfluss auf die grosse Masse der Menschen verdanken Sittlichkeit und Gottesglaube zunächst der Macht der *Autorität.* Mill definirt diese „als den Beweis, auf welchen hin die Masse der Menschen alles glaubt, wovon man ihnen sagt, dass man's wisse, ausser Tatsachen, von denen sie mit ihren eigenen Sinnen Kenntnis genommen haben." — Die zweite Macht, und eine fast grenzenlose, ist die der *Erziehung*, welche bisher immer im Dienste der Religion und der mit ihr verbundenen Moral gestanden und namentlich der erstern eine so tiefgehende Wirkungskraft auf die Gefühle verliehen hat. Wenn es nun Tatsache ist, dass z. B. die soziale Moral der Griechen von der Religion fast losgelöst war, dass besonders der Jahrhunderte andauernde Bestand der Institutionen *Lykurgs* lediglich ein Sieg der Erziehung war über die natürlichen Neigungen eines ganzen Volkes, wäre es denn, fragt Mill, nicht denkbar, dass ein die ganze *Menschheit* umfassendes System sozialer Pflichten ohne religiöse Grundlagen ebensolche Macht über die Gefühle und den Willen erlangte wie heutzutage die im Namen Gottes eingeprägten, unvollkommenen Sittengebote sie besitzen?

Fast ebenso gross ist endlich die Macht der *öffentlichen Meinung.* Diese ist das Milieu, dem sich die Menschen auch im Widerspruch mit ihrem persönlichen Gewissen immerfort anzupassen suchen, ohne das sie nicht zu leben vermögen. Ruhmsucht, Ehrgeiz oder auch nur achten auf die Meinung der Leute, trachten nach ihrer Gunst und Anerkennung, Furcht vor ihrem Urteil, ihrer Verachtung — alle diese Triebe, welche uns die Macht der öffentlichen Meinung immerfort beweisen, sind viel mächtiger und wirksamer als der Gottesglaube und die ganze religiöse Vergeltungslehre. „Wer den Gegenstand," sagt Mill, „gerecht und unparteiisch betrachtet, wird die Annahme berechtigt finden, dass jene grossen Wirkungen auf das menschliche Verhalten, welche gemeinhin direkt der Religion entnommenen Motiven zugeschrieben werden, meistens zu ihrer nächsten Quelle den Einfluss der öffentlichen Meinung haben. Die Religion ist mächtig gewesen nicht durch ihre innere Kraft, sondern weil sie jene gewaltigere Macht in Bewegung gesetzt hat". Er lässt es an Beispielen nicht fehlen zum Beweise, „dass Pflichterfüllung aus Religion, wenn sie nicht durch die öffentliche Meinung eingeschärft wird, kaum irgend eine Wirkung auf das Verhalten der Menschen übt." Er erinnert hiebei*) an die Verletzung der Pflichteide, an das Duell und an die öffentliche Unsittlichkeit der Männer — Dinge, aus welchen man sich, aller Moral und Religion zum Trotz, kein Gewissen macht, solange sie von der öffentlichen Meinung nicht streng verurteilt werden. — Auch von Verbrechen, zumal geheimen, wird die Religion mit ihrer Vergeltungslehre in vielen Fällen nicht zurückhalten, da in grossen Versuchungen der Gedanke an Strafen einer zukünftigen Welt auf die Gemüter der Durchschnittsmenschen nicht so kräftig einzuwirken pflegt wie die Furcht vor zeitlichen Strafen, und sie sich überdies, auch wenn sie sich schuldig fühlen, doch lieber an die göttliche Gnade halten, welche die Religion ja ebenso nachdrücklich verkündet wie die gerechte Vergeltung. „Ihre Zuversicht auf Gottes Gnade überwiegt ihre Furcht vor seinem Zorne." —

Wenn man nun dennoch der Religion eine hohe soziale Bedeutung beimessen will, nämlich als *Mittel, über die soziale Moral zu belehren* und sie den Gemütern einzuschärfen, mit der Begründung, dass die Menschen so hohe, ihrer Natur widerstrebende Sittengebote ohne übernatürliche Sanktion nicht anerkennen würden, —

*) Nach dem Vorgang *Benthams*, dessen Untersuchungen in dem pseudonym erschienen Buche „Analyse des Einflusses der Naturreligion auf das zeitliche Glück der Menschen" zusammengestellt, Mill neben manchen Äusserungen *Aug. Comté's* das meiste Licht über den vorliegenden Gegenstand zu verdanken bekennt.

so leugnet Mill die *historische* Berechtigung dieses Gesichtspunkts zwar nicht, kann aber auch nicht zugeben, dass dies so bleiben müsse. Die Sittenlehren Christi z. B. stehen zu sehr im Einklang mit dem Denken und Fühlen jedes guten Menschen, als dass sie zu bestehen und auf das Gewissen zu wirken aufhören sollten, wenn kein christlicher Glaube mehr vorhanden wäre; ja, er meint, sie werden noch kräftiger und reiner wirken, wenn einmal aller Schein übernatürlichen Ursprungs von ihnen entfernt worden sei. Denn „wo immer der Moral ein übernatürlicher Ursprung zugeschrieben wird, da wird sie stereotyp", während sie doch der Entwicklung und Fortbildung zu allen Zeiten bedürftig ist.

In Summa, der Glaube an das Übernatürliche ist für soziale Zwecke nicht notwendig — ausser etwa *indirekt*, in dem Falle nämlich, dass er für die *Vervollkommnung* des *Individuums*, des Einzelcharakters nicht entbehrt werden könnte. Dann freilich wäre er auch für das soziale Leben von hoher Bedeutung.

Diese seine Bedeutung für das Individuum bleibt also noch zu untersuchen. Fragen wir: was in der Natur des Menschen lehrt ihn nach einer Religion verlangen? welche Bedürfnisse des Gemüts befriedigt diese? was für Eigenschaften entwickelt sie?

Sehr richtig bemerkt Mill, dass auch bei den rohesten Gemütern, den wildesten Völkern die Götter keine Erfindung noch ein Produkt der Furcht seien, sondern der Glaube an sie auf etwas in der Natur Gegebenem beruhe. Die Vorstellung vom Dasein dieser Mächte geht den religiösen Gefühlen, wie Furcht, Verlangen und Hoffnung, voraus und bedingt diese, nicht umgekehrt. Was aber die *Fortdauer* der Religion auch in *gebildeten* Gemütern betrifft, so findet er eine genügende Erklärung für dieselbe „in der engen Begrenzung des menschlichen Wissens und der Unbegrenztheit unsres Verlangens nach Wissen". Das menschliche Dasein ist in Geheimnis gehüllt, die Sphäre unsrer Erfahrung ein kleines Eiland, drüber hinaus der Ozean des Unbekannten, des Geheimnisvollen, welches unsre Einbildungskraft reizt und uns mit Gefühlen der Ehrfurcht erfüllt. Wir finden uns in einer Unendlichkeit des Raumes und der Zeit und möchten etwas wissen über das Unbekannte um uns her und unsere eigene Zukunft. In dieses Dunkel hinein bedürfen wir idealer Vorstellungen, welche die *Phantasie* uns an die Hand gibt. Hier liegt der Ursprung der *Poesie* und der *Religion*. Sie wenden sich beide an dieselbe Seite des menschlichen Wesens, „befriedigen beide dasselbe Bedürfnis, das nach *idealen Vorstellungen*, welche grösser und schöner sind, als wir sie in der Prosa des menschlichen Lebens verwirklicht finden". Aber *im Unterschied von der Poesie*

ist die Religion „das Produkt der Sehnsucht, zu erfahren, ob diesen Vorstellungen der Einbildungskraft die Wirklichkeit in einer andern Welt als der unsrigen entspreche.“

Man beachte, dass mit diesen Sätzen die Fortdauer gerade der höchsten, der *christlichen* Religion „in gebildeten Gemütern“ nicht einmal berührt, geschweige denn erklärt ist. Die Lebenskraft der Religion wird erklärt aus ihren „idealen Vorstellungen“ und aus dem Troste, den sie für der Erde Mängel und Unvollkommenheiten bietet, oder mit *Herbert Spencer* aus dem unausrottbaren Gefühle der Ehrfurcht und der Anbetung, zu welchem die Allgegenwart von etwas, das unser Verstehen übersteigt und dennoch wirklich ist, das menschliche Gemüt immer wieder hinreisst. (Vgl. Herbert Spencer, Grundlagen der Philosophie, Th. I, Kg. II). Über eine Würdigung des intellektuellen und ästhetischen Momentes in der Religion reicht diese Philosophie nicht hinaus. Mill hat Ansätze zu einem bessern Verständnis, wir haben sie in seiner Anschauung vom Kampfe des guten Prinzips mit dem bösen kennen gelernt und werden ihnen wieder begegnen, aber er hat diese Gedanken nicht weiter verfolgt. Wie viel tiefer, innerlicher, wenn auch immerhin einseitig, hat *Kant* das Wesen der christlichen Religion, die ja für uns allein in Betracht kommen kann, verstanden, wenn er uns gleich im ersten Abschnitt seiner „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ den Zustand des Zwiespalts und der Gebundenheit unsres „bessern Ichs“ aufdeckt, eine radikale, im letzten Grunde unbegreifliche Umwälzung, Revolution unsres Innern, eine Wiedergeburt fordert und dadurch zur Frage nach der Versöhnung und Rechtfertigung hinführt. Hier wird nicht das Verlangen nach Wissen oder nach Trost in den Mittelpunkt der Religionsphilosophie gestellt, sondern das *Gewissen*. Warum hat die Erfahrungsphilosophie unsrer Tage keinen Raum mehr für *die* Erfahrung, welche einst die Heroen der christlichen Religion, einen *Paulus, Augustinus* und *Luther* erschütterte, ihr ganzes Denken, Leben und Handeln durchdrang und bestimmte? Sind etwa die Gedanken an Sünde, Schuld und Versöhnung, an das, was die menschliche Persönlichkeit am tiefsten entwürdigt und wieder zu ihrer höchsten Würde erhebt, nur in vergangenen Geschlechtern oder in unsrer Zeit vorwiegend bei rohen, ungebildeten Gemütern zu finden?*)

In Anbetracht unsrer Beschränktheit und unsres Bedürfnisses nach idealen Vorstellungen bekennt also Mill, dass der Wert der Religion

*) Richtiger als Mill erfasst *Ed. v. Hartmann* die Grundfrage der christlichen Religion, obgleich ihn sein Pessimismus zu einer andern Einseitigkeit verleitet. Vgl. „Die Selbstzersetzung des Christentums“, 2. Aufl. 1874. S. 87.

für den Einzelnen in Vergangenheit und Gegenwart unbestreitbar sei. Aber, fragt er, ist es denn, um solche Ideale zu finden, notwendig, die Grenzen dieser unsrer Erfahrungswelt zu überschreiten? Sollte es nicht auch *Ideale der Diesseitigkeit* geben, welchen wir eben den Glauben, die Hoffnung, die Liebe und Begeisterung entgegenbringen könnten, die edle Gemüter für den Gegenstand der Religion, für unsichtbare, jenseitige Mächte in sich tragen? und sollten solche Ideale der Diesseitigkeit, unterstützt durch die Erziehung, nicht besser noch als die Jenseitigkeitsreligion unser sittliches Verhalten und unsern Charakter veredeln können? — Bei den alten Römern war der Glaube an die ewige Roma, die Hingabe ans Vaterland unvergleichlich viel kräftiger und wirksamer als z. B. der Glaube Israels an Jehova; wo es sich um dies höchste Gut handelte, da allein kannten sie keine Abschwächung der Pflicht, keinen Kompromis mit natürlichen Neigungen. Wenn nun schon vor Jahrtausenden die Menschen zu solchem Glauben ans Vaterland, zu solcher Aufopferung für dasselbe erzogen werden konnten, sollte es nicht möglich sein, dass mit dem Fortschreiten der Völker das Bewusstsein, einem viel grössern Ganzen, nämlich der *Menschheit* anzugehören, immer mächtiger in ihnen und in uns würde, und dass wir all unsere Sehnsucht, Hoffnung, Liebe und Hingabe, welche bisher Gott oder den Göttern gehörten, nun auf die Menschheit, ihr Glück und ihren Fortschritt übertrügen? Wir bedürften dann der Vorstellung eines Lohnes in einem immer nur problematischen Jenseits auch nicht mehr. Lohn genug wäre uns das erhebende Bewusstsein, im Sinne der Edelsten, der Heroen der Menschheit zu handeln und innerlich eins zu sein mit ihnen. Damit hätten wir indertat, was die Religion uns verleihen soll: „die starke, konzentrirte Richtung unsrer innern Regungen und Wünsche auf einen idealen Gegenstand von anerkannt höchster Vortrefflichkeit und welcher mit Recht über allen Gegenständen unsrer selbstsüchtigen Wünsche steht“. Ja, Mill wagt es zu behaupten, dass diese *Religion der Humanität*, dieser Glaube an die Menschheit dasselbe zu leisten vermöge, wie die höchststehende aller supra-naturalistischen Religionen, das Christentum — und nicht nur dasselbe, sondern noch besseres. Denn erstlich werde die Religion der Humanität uneigennützig, ohne Lohnverheissung sein; zweitens und hauptsächlich aber werde sie nicht, wie die bisherigen übernatürlichen Religionen, an die Beschränktheit und positive Verkehrtheit unsrer geistigen Fähigkeiten zu appelliren brauchen, um Glauben zu finden. Sie wird keine Anbetung eines göttlichen Wesens als Ideal der Vollkommenheit mehr verlangen, das doch so unvollkommen und beschränkt ist wie der Urheber dieser unsrer Natur, auch keine Verehrung gigantischer Macht, die doch im Widerspruch steht mit unsern höchsten Ideen von Gerechtigkeit und Güte.

Stärker noch als im ersten Essai spricht sich unser Autor hier wieder aus gegen die christliche Vorstellung von Gott als einem unendlichen zugleich allmächtigen und allgütigen Wesen. Natur und Geschichte protestiren gleichmässig gegen diese Lehre, und „für jemanden von geschultem Verstande gibt es kein anderes Mittel, um zu etwas dem ähnlichen zu gelangen, als Verfälschung und Verkehrung, sei es des Verstandes oder des Gewissens“. — Nur *eine* Form des Glaubens an das Übernatürliche will er gelten lassen, nur *eine* Theorie über die Regierung des Universums scheint ihm zulässig und frei von geistigem Widerspruch sowohl als von moralischer Schiefe: „es ist die, welche, auf die Idee eines allmächtigen Schöpfers ein für allemal verzichtend, Natur und Leben nicht als den ausschliesslichen Ausdruck des sittlichen Charakters und des Endzwecks der Gottheit, sondern als das Produkt eines *Kampfes* zwischen einer auf Ausgleichung bedachten Güte und einem widerspenstigen Stoffe, wie es Plato glaubte, oder einem bösen Prinzipe nach der Lehre der Manichäer betrachtet.“ Ein tugendhafter Mensch erscheint bei dieser Theorie in dem erhabenen Lichte eines Mitarbeiters des Höchsten, eines Mitkämpfers in dem grossen Kampfe, in dem er sein kleines Teil . . . zu dem fortschreitend wachsenden Einflusse und dem endlich vollständigen Siege des Guten über das Böse beiträgt, auf welchen die Geschichte hinweist und welchen diese Lehre als von dem Wesen geplant lehrt, dem wir alle die wohlwollenden Einrichtungen, die wir in der Natur finden, verdanken“. Einen positiven Beweis für diese Lehre gibt es zwar nicht, doch muss sie, wo sie angenommen wird, einen heilsamen, veredelnden Einfluss auf das Gemüt ausüben; und wenn sie auch keinen Ersatz bietet für die Religion der Humanität, kann sie doch *mit* dieser verbunden werden. *Einen* Vorteil jedenfalls hat dieser gereinigte Glaube an das Übernatürliche wie alle andern supranaturalistischen Religionen vor der blossen Religion der Humanität voraus, die Aussicht nämlich auf ein Leben nach dem Tode, eine *Hoffnung der Zukunft für jeden einzelnen Menschen.*

Wie gering aber Mill den Wert und Nutzen auch dieser Hoffnung anschlägt, beweisen die letzten Seiten seines Essais. Der gerühmte Vorteil der übernatürlichen Religionen reduzirt sich nämlich auf ein sehr populäres Minimum, das mit der christlichen Zukunftshoffnung herzlich wenig zu tun hat: einen wirklichen, durch nichts ersetzbaren Trost, sagt er, biete die Hoffnung auf Wiedervereinigung mit den Geliebten, die uns vorangegangen sind, — eine Hoffnung, „welcher, wenn sie auch durch nichts bewiesen sei, doch ebensowenig etwas in unserm Wissen oder unsrer Erfahrung widerspreche.“ Er vermutet überdies, dass die Menschheit bei zunehmender Verbesse-

rung ihrer Lage immer weniger Wert auf die Hoffnung einer jenseitigen Welt legen werde. Er scheint nichts zu wissen von dem Jenseitigkeitszuge, der selbst einen *Gottfried Keller* zu den schönen Worten hingerissen hat:

„Sie ist so kurz, die grüne Erdenzeit,
Unendlich aber, was den Geist bewegt.
S'muss wenig sein, was *ihr* im Busen hegt,
Da ihr so satt hier, so vergnüglich seid!"

Ja, er ist der Überzeugung, dass, wenn die Religion der Humanität so eifrig gepflegt würde wie die bisher geltenden Religionen, auch die Hoffnung auf das Fortleben der *Menschheit* und das *ideelle* Fortleben des einzelnen in ihr jede andre Hoffnung persönlicher Unsterblichkeit und himmlischen Lebens allmählig überwältigen und verdrängen würde, so sehr, dass der Gedanke an unsre ewige Existenz endlich zu einer uns bedrückenden Vorstellung werden müsste. — Wohl unter dem Einflusse persönlicher Erfahrungen ist Mill im letzten Jahrzehnt seines Lebens zu einer tiefern, gründlicheren Würdigung der Unsterblichkeitshoffnung gelangt, wie uns das „Endergebnis" der letzten und längsten Abhandlung zeigen wird, zu deren Inhaltsangabe wir übergehen. —

(Schluss folgt.)

Das Berner Taufbüchlein von 1528. [1]

Eine bibliographische Untersuchung von Ad. Fluri, Seminarlehrer in Muri (Bern).

Im Jahre 1841 veröffentlichte *Prof. C. Wyss* in Trechsels Beiträgen zur Geschichte der schweiz. reformirten Kirche I, 86—129 eine eingehende Beschreibung der ältern bernischen Kirchenagenden.

Nach seiner Auffassung wäre das *„Cancell | vnnd Agend büchly der kilchen zu Bärn"* [2]) vom 8. März 1529 in unmittelbarer Aus-

[1]) NB. Wenn wir zur Veröffentlichung unseres Aufsatzes die Gastfreundschaft der theologischen Zeitschrift in Anspruch nehmen, so geschieht dies, offen gestanden, nicht ganz ohne Nebenabsicht. Seit mehreren Jahren beschäftigt uns eine grössere Arbeit über die *Einführung der Buchdruckerkunst in Bern.* Zum einleitenden Abschnitt: *Die Beziehungen Berns zu den Buchdruckern Basels und Zürichs* (1480—1536) liesse sich am ehesten aus dem Kreise der Leser dieser Zeitschrift noch einiges ergänzen. Man wolle uns diese Indiskretion in Anbetracht der Schwierigkeiten sowohl in der Auffindung als in der Herbeischaffung des weit zerstreuten Materials zu gute halten. Für allfällige Beiträge würden wir sehr dankbar sein. — [2]) Titel der Ausgabe im bernischen Staatsarchiv, von der leider nur Bogen A und B vorhanden.

führung des Artikels VI der *„Gmein Reformation“* vom 7. Februar 1528 hergestellt worden und somit als erste Agende der Berner Kirche zu betrachten.

Der betreffende Artikel lautet: [1]) „So nun vss sölichem volgt, das die Sacramenten vnd ander ordnungen einer yetlicher versamlung vnd Kilchen, hinfür andrer gestalt, dann bisshar beschechen, müssen gehalten werden, Es sye *das nachtmal Christi Jesu zubegan, der Touff, bestätung der Ee, der Bann, versechung der krancken* etc. werden wir üwern pfarrern des alles **schriftlich bericht** zuschicken.“

Dass aber dieser schriftliche Bericht — schriftlich im Gegensatz zu mündlich und nicht etwa zu gedruckt — keineswegs, wie Prof. C. Wyss es annahm, mit dem Kanzelbüchlein von 1529 identisch sein kann, geht aus folgenden Ratsbeschlüssen hervor:

1528, Februar 23: Die Boten söllen eim jeden Kilchspel und Pfarrer ein truckte Reformaz und *Toufbüchli* lassen, sich darnach wüssen ze richten.

1528, März 26: Das *Nachtmal des Herrn*, wie die Predicanten das gestellt, ist gevertiget.

1528, März 31: Farello die Reformatz, *Toufbüchly, Nachtmal des Herrn.*

1528, April 25: Gan Aelen ein *Ordnung des Toufs* und *Nachtmal des Herrn.* (s. Stürler I, 270; II 12, 14, 24).

Wir finden also hier zwei verschiedene von den Predikanten verfasste oder zusammengestellte Schriften erwähnt: ein *„Toufbüchli“*, das am 23. Februar 1528 bereits gedruckt war und ein *„Nachtmal des Herrn,* das am 26. März 1528 die obrigkeitliche Sanktion erhielt; beide betrachten wir als Vorläufer der offiziellen Agende von 1529.

Vom Taufbüchlein sagt Stürler, I. 270: „Aus den Acten des Staatsarchivs ist nicht ersichtlich, was der Inhalt des „Toufbüchli“ gewesen. Auch Hallers Bibl. der Schweiz. Gesch. gibt keine Auskunft über diese im Drucke erschienene Schrift.“ Nun aber befindet sich unter den von Herrn Staatarchivar Türler im Jahre 1889 defekten Bücherdeckeln enthobenen ältern Drucksachen ein ziemlich umfangreiches Bruchstück eines solchen „Toufbüchli“, das uns ermöglicht, die von Stürler offen gelassene Frage zu beantworten.

[1]) Wir citieren nach dem gedruckten Exemplar der Berner Stadtbibliothek. Das Manuscript, welches Froschauer zum Druck übergeben worden war, ist noch erhalten, nämlich in Band 77 der sog. Unnützen Papiere des bernischen Staatsarchivs.

Stürler gibt in seinen Urkunden zur Geschichte der bernerischen Kirchenreform I, pag. 258 den Text einer spätern Abschrift (Mandatenbuch No. I, pag. 1), welcher am Schlusse unseres Artikels folgende Variante hat: „werden wir üwern Pfarrern dess alles *berichtlich Schriften* zuschicken“.

Wir geben zunächst eine Beschreibung dieses Fragments und bemerken, dass das vollständige Exemplar 8 unpaginirte Oktavblätter zählte; es war demnach 1 Druckbogen stark. Die uns erhalten gebliebene Hälfte wurde nebst anderer „Makulatur“ zur Ausfütterung der Deckel eines Foliobandes verwendet;[1]) dies erklärt auch die Aufeinanderfolge der erhaltenen Blätter 2, 3, 6, 7. Es fehlen also 1. 4, 5 und 8; da aber Blatt 7b, resp. Seite 14 oberhalb der Mitte mit „Anno M. D. XXVIII“ schliesst und auch keine Custode hat, so wird Blatt 8 = pag. 15 und 16 leer gewesen sein. Der Text zählte somit 15, genauer $14\frac{1}{2}$ Seiten. Blatt 6a, dessen Druck nicht unterbrochen ist, hat 26 Zeilen auf $12 \times 6\frac{1}{2}$ cm².

Unser „Toufbüchli“ enthält indessen nicht blos die *Tauffformel*; dieselbe nimmt nur den dritten Teil des Büchleins in Anspruch. Auf pag. 6 lesen wir: „*Wie man die bezogne Ee | offenlich vor der Kilchen bestätet.*“ Die fehlenden Seiten 7, 8, 9 und 10 werden den Schluss der Trauungsformel und den Anfang eines *Gebets*, das mit Seite 11 schliesst, enthalten haben; die 12. beginnt mit: „*Nach der Predig, ist yeman | die wuchen verscheyden, verkündet | man jn vff den Sontag, vff | söliche Form.*“ Auf Seite 13 ist eine kurze Bitte „*Am end der predig, nach der Offnen schuld*“, und mit einer Notiz über die Eintragung der Namen „der getoufften kinden“ und deren „die die Ee beziehend“ schliesst das Taufbüchlein.

Ob das andere Büchlein, das „*Nachtmal des Herrn*“, die zwei übrigen im Reformationsedikt vom 7. Februar 1528 in Aussicht gestellten Ordnungen über „*Bann* und *Versechung der Kranken*“ enthalten hat, können wir nicht festsetzen. Wir möchten es wenigstens in Bezug auf den Bann bezweifeln. (cf. Frickart: Beiträge zur Geschichte der Kirchengebräuche im Kanton Bern, Aarau 1846, pag. 113.) Es ist uns nicht bekannt, ob Exemplare des Abendmahlbüchleins erhalten geblieben sind; sehr wahrscheinlich aber ist das „von den Predikanten gestellte“ Formular unverändert in die Agende von 1529 aufgenommen worden. Schon Prof. C. Wyss hat auf die Erklärung des Sakraments, die als Schreiben der „diener des worts zu Bern“ vorausgeht, aufmerksam gemacht (p. 89), und wirklich trägt sie ganz den Charakter des Ursprünglichen an sich.

Unsere Untersuchung erstreckt sich indessen bloss auf das Taufbüchlein. Die Frage, die wir uns nun stellen, ist die nach der *Möglichkeit, den fehlenden Text zu ergänzen.* Da die offizielle Ausgabe von 1529 keine Anhaltspunkte hierzu bot, so waren wir auf die ältern Liturgien Basels und Zürichs angewiesen. Mit verdankens-

[1]) Der Karton wurde ursprünglich durch zusammenkleben von gewöhnlichem Papier hergestellt.

werter Bereitwilligkeit wurde uns von den Tit. Bibliothekvorständen in Bern, Basel und Zürich das erforderliche Material zur Verfügung gestellt. [1])

Eine Vergleichung mit der „*Form und Gstalt wie | der kinder tauff, des Her | ren Nachtmal, vnd der Kran- | cken heymsuchung, yetz zu | Basel von etliche Pre | dicanten gehalten* |. Die warheyt bleybt | ewig |. M. D. XXVI.“ [2]) ergab ebenfalls ein negatives Resultat.

Nach manchen Irrgängen und Umwegen gelang es uns schliesslich, Dank der unermüdlichen Zuvorkommenheit von Herrn Prof. Dr. E. Egli in Zürich, den Zusammenhang des bernischen Taufbüchleins mit einer zürcherischen Kirchenordnung festzustellen. Es stimmen nämlich die oben angeführten Überschriften überein mit den 4 ersten Stücken der „*Ordnung der Chri- | stenlichenn Kilchenn zu | Zürich.*

Kinder zetouffen.
Die Ee zebestäten.
Die Predig anzefahen vnd zu enden.
Gedächtnus der abgestorbnen.
Das Nachtmal Christi zu | begon.
Getruckt zu Zürich durch Christoffel Froschouer.“

Ohne Jahrzahl; 24 unpaginirte Blätter in 4°; letzte Signatur F iij. [3])

Der in grossen, kräftigen Lettern hergestellte Druck [4]) — eine Seite (13×8,5 cm²) zählt blos 16 Zeilen — ist gewiss eine zweckentsprechende Ausstattung einer Liturgie. Dass auch im Berner-Büchlein diese Lettern, zwar bloss als Titelschriften wiederkehren und hier und dort die nämlichen Holzschnitt-Initialen verwendet wurden, ist in Anbetracht der später noch zu besprechenden Übereinstimmung des Inhalts ein ziemlich sicherer Beweis, dass Froschauer der Drucker des „Berner Taufbüchli“ war.

* * *

Wir legen nun einstweilen unser Bernerbüchlein beiseite und erlauben uns, den Rahmen unserer Darstellung zu erweitern, indem

---

[1]) Exemplare der ältern Agenden sind äusserst selten; es wäre daher sehr zu begrüssen, wenn sie durch *Neudrucke* abermals vervielfältigt würden. So ist es uns bis zur Stunde noch nicht gelungen, von den *acht* Ausgaben der bernischen Kanzelbüchlein im XVI. S., mit Ausnahme des Fragments von 1529, auch nur 1 Exemplar zu Gesichte zu bekommen. Ähnlich verhält es sich mit den Katechismen aus diesem Zeitraum, von denen alle Berner Drucke spurlos verschwunden zu sein scheinen. — [2]) 31 Bl., kl. 8°. Sign. Ay — Dv. Basel. Universitätsbibliothek und Zürich, Stadtbibliothek Gal. 5,340. — [3]) Exemplar auf der Zürcher Kantonsbibliothek. — [4]) Von Leo Jud sagt sein Sohn, er habe zur deutschen Bibelausgabe „Froschauerum darzu vermögen, dass er einen grossen Buchstaben güssen liess, *damit alle alten Priester und Leyen die lychtlich ohne Spiegel läsen möchtind*“. Misc. Tig. III, 39.

wir namentlich im Interesse der Übersicht eine gedrängte *Zusammenstellung der ersten Zürcher Liturgien* folgen lassen. [1]) Es ist indessen nur ein Versuch, und wir bedauern, dass gerade in bibliographischer Richtung wir noch manches einer genauern Nachforschung überlassen müssen.

Im Jahre 1523 erschien zu Wittenberg *„das tauffbuchlin verdeutscht durch Mart. Luther"*, eine Übersetzung der in der katholischen Kirche üblichen Taufformel. „Und habe darumb solchs (wie bisher zu Latein geschehen) verteutscht, anzufahen auf Deutsch zu täufen, damit die Pathen und Beistehende destomehr zum Glauben und ernstlicher Andacht gereitzt werden, und die Priester, so da täufen, destemehr Fleiss umb der Zuhörer willen, haben müssen . . Ich hab aber noch nichts Sonderliches wollen verändern im Toufbuchlin, wiewol ichs leiden möcht, es wäre besser gerüst; denn es auch unfleissige Meistere gehabt hat, die der Taufe Herrlichkeit nicht gnugsam bewogen. Aber die schwachen Gewissen zu scheuen, lass ichs fast so bleiben, dass sie nicht klagen, ich wolle eine neue Taufe einsetzen." (Martinus Luther allen christlichen Lesern). [2])

Im nämlichen Jahr gab auch *Leo Jud* in Zürich, der zur Lichtmess 1523 die Stelle eines Pfarrers zu St. Peter angetreten hatte, eine Übersetzung der lateinischen Taufliturgie heraus — ebenfalls mit Beihaltung der römischen Ceremonien, in Rücksicht auf die „schwach gleubigen".

So haben beide Büchlein einen fast gleichlautenden Inhalt, nur dass „Leo mehr von dem Papistischen Saurteig retranchiret als Lutherus", wie sich der Herausgeber der Miscell. Tigur. III, 139 NB. ausdrückt.

Da Luthers Schriftchen schon zu Pfingsten 1523 in Zwickau nachgedruckt worden ist, so wird die erste Ausgabe spätestens im Frühling desselben Jahres erschienen sein. Für die Datierung desjenigen Leo Juds finden wir folgenden Anhaltspunkt in Bullinger's Reformationsgeschichte: (Bd. I, pag. 162) „Vnd ward ein form zu touffen gestellt in Tütscher sprach, vnd vff Laurenty den 10. Augusti, mit verwunderung vnd wolgefallen viler lüthen, zum ersten toufft, zum Grossenmünster. Vnd was das kind Vlrychen Aberlis". Somit wird Luthers Büchlein etwas älter sein als das von Leo Jud, und insofern wäre es denkbar, dass Leo Jud durch dessen Erscheinen zu seinem Werklein mit angeregt worden wäre; doch ist für diese Annahme ein wirklicher Anhalt nicht vorhanden.

[1]) Wir benutzten hauptsächlich: *J. R. Wolfensberger:* „Die Zürcher Gebete in ihrer geschichtlichen Entwicklung" (Zürich 1868), eine Büchlein, das uns durch seine sorgfältigen Quellenangaben ein trefflicher Wegweiser geworden ist. — [2]) Erlanger Ausgabe der Werke Luthers, Bd. 22.

Ursprünglich scheint das Zürcher Taufbüchlein bloss in Abschriften vervielfältigt worden zu sein. Nun geschah es, dass „vil Priester, die sölich büchlin gesehen hand," begehrten, „in iren pfarrhen sölichs ouch zu bruchen" und baten *„den trucker, das zu truken"*. Diese ohne Wissen und Willen des Verfassers im Druck erschienene Ausgabe ist von den Bibliographen nicht verzeichnet worden; unsere Angaben sind der Vorrede entnommen, die Leo Jud zu der von ihm selbst besorgten Ausgabe geschrieben hat „allen frommen zu einer warnung; dann vil sind so blöd oder torecht, das sy etliche ding, so man den blöden und schwach gleubigen nachlosst ein zyt lang, als den jungen kinderen milchspys, bis das sy erstarken vnd in Christo erwachsen, für vollkumen vnd gantz gut annemen, ja handhaben und beschirmen ... Also *(wo ich es nit mit diser Vorred fürkäme)* wurd es mit disem büchlin ergon, das ich den Dieneren vnserer christenlichen versamlung zu Sant Peter gemacht hab ..." Der Titel des Büchleins, das (gleichzeitig?) um einen Anhang von vier Ermahnungen und Gebeten vermehrt wurde, lautet:

„Ein Kurze vnd gemei | ne Form für die schwach gleubigen. | kinder zu Thouffen. Ouch andere erma | nungen zu got, so da gemeinlich | geschehen in der Christen | lichen versam | lung. || Getruckt zu Zürich Durch Chri | stophorum Froschouer". [1])

Ohne Jahrzahl. 8 unpaginirte Bl. in klein 8°.

Bl. 1 b. Epistel *Leo Juds* „allen frommen dienern Christi".
Bl. 3 b. Touff Büchly.
Bl. 5 b. End des handels vom Touff.
Bl. 6 a. Ein Ermanung zu dem Volak (sic.), so eins gestorben ist.
Bl. 6 b. Ein Gemein [Ge] bett Am Suntag.
Bl. 7 a. Die offenschuld.
Bl. 7 b. Ein segen über die, so sich Eelich verpflichtend.
Bl. 8 b. End diss büchlins.

Eine andere, sorgfältiger gedruckte und daher wohl auch spätere Ausgabe ist mit Hinweisung auf Rudolphi Nr. 74 in den *Zürcher Büchermarken* von *Heitz* (Zürich 1895) erwähnt, wo unter No. 3 das Titelblatt reproduzirt ist: *„Ein kurtze vnd | gemeine Form für die schwachgleubigen kinder | zu touffen. Ouch andere ermanungen zu got, so da gmein- | lich geschehen in der Chri- | stenlichen versamlung.* — Getruckt zu Zürich." — Ohne Jahrzahl und Angabe des Druckers. 8 unpaginirte Bl. in 4°.

---

[1]) Exemplar der Zürcher Stadtbibliothek (Gal. 5,340), auf das Hr. Prof. D. Egli uns gütigst aufmerksam machte. Vergl. Rudolphi (die Buchdrucker-Familie Froschauer in Zürich) No. 75.

Einen Abdruck des Taufbüchleins, jedoch ohne Anhang, geben die Miscellanea Tigurina (III. 139—150). Vollständig, leider aber in einem eigentümlichen modernen Gewand, das jede bibliographische Untersuchung verunmöglicht, erschien dann Leo Jud's Büchlein in der Schuler-Schulthess'schen Ausgabe der Werke Zwinglis (Band II,2 pag. 224—232). Ganz unbrauchbar ist der fehlerhafte Wiederabdruck dieses modernisirten Textes in No. 44 des „Kirchenblatt" (1893).

Zu den bereits angeführten Stellen aus der Vorrede, die uns deutlich zeigen, dass Leo Jud keineswegs die von ihm übersetzte Liturgie als endgültige Form aufgefasst wissen wollte, fügen wir noch folgende bei: „Man vermane aber alweg die schwachen domit, das sy nitt in disem verharren, sunder für vnd für zu volkumenheit erwachsen vnd das liecht des worts gottes lernen ergryffen, vnd als dann *so verbrenn, vnd zeryss man dises vnd anders, das nit im wort gottes gegründet ist*; wo man aber mag, *da bruche man dises büchlins gar nüt*, vnd blybe by der form, die Christus zu touffen geben hat, do er sprach, touffend sy in dem namen des Vatters, des suns, vnd des heiligen geystes." Zwingli gibt uns nun am Schluss seiner Schrift über die Taufe [1]) vom 27. Mai 1525 eine *„Form des touffs, wie man die yetz zu Zürich brucht, vnd sind alle zusätz die in gottes wort nit grund haben vnderlassen"*. Diese sogenannte Zwingli'sche Tauffformel ist also nichts anderes als die Ausführung dessen, was Leo Jud angestrebt hatte. Wir zweifeln daher, dass nach gewöhnlicher Annahme Zwingli allein als Verfasser dieser Form zu betrachten ist. Man wolle übrigens die Ausdrucksweise „die man yetz ze Zürich brucht" beachten, welcher wir glauben entnehmen zu dürfen, die vereinfachte Taufliturgie sei bereits vor Abfassung der Zwingli'schen Schrift in Zürich eingeführt worden, ja vielleicht schon 1524, in welchem Jahr nach Bullingers Bericht (Ref. Gesch. I, 162) „vil Superstition abgetan" wurden und, wie Edlibach meldet: (Mitt. Ant. Gesell. IV, 271) „Man töfte die nüwgebornenn kinder nüt mer dan jm waser ane crisem, saltz vnd andere cerremony". Auch erwähnen die Misc. Tigur. III, 142, dass An. 1523 „bey Anlaas der Widertäuferischen Händlen mit dem Weyhen des Salzes auch der Exorcismus bey dem Tauff abgeschaffet worden." So hätten wir in dieser neuen Tauffformel gleichsam den

[1]) *Vom* (sic.) *dem Touff. Vom widertouff. Vnnd vom kindertouff durch Huldrych Zuingli.* Holzschnitt und Spruch: Matth. XI, 28. — Getruckt zu Zürich durch Johannsen Hager. — 72 unpag. Bl. in 4°. Zürich, Stadtbibliothek, Gal. XVIII. 421 und Bern, Stadtbibliothek, A D. 36 und A. D. 39; im letztern Exemplar ist der Titel richtig gedruckt; die Korrektur ist während des Druckens angebracht worden und lässt somit nicht auf eine neue Ausgabe schliessen.

Kern, der sich allmählig losgelöst hatte von der Umhüllung römischer Zeremonien, die Leo Jud, allerdings nur vorübergehend, um der Schwachen willen beizubehalten für gut fand.

Beinahe unverändert finden wir die gereinigte Taufformel wieder in der schon erwähnten „*Ordnung der christenlichenn Kilchen zu Zürich*". Der Inhalt dieser Sammlung ist bereits angedeutet worden; wir bemerken bloss noch, dass die Eheformel, die Predigtgebete und die Verkündigung der Verstorbenen im engen Zusammenhang stehen mit den entsprechenden Stücken des Leo Jud'schen Taufbüchleins. Vermehrt wurde sie durch einen Abdruck des am 6. April 1525 bei Froschauer gedruckten Abendmahlsformulars. Es beginnt auf Blatt D (= 13): „Aktion oder Bruch des Nachtmals, Gedächtnuss, oder Dancksagung Christi, wie sie vff Osteren zu Zürich angehept ist, im jar M. D. xxv".

Wolfensberger glaubt den Druck dieser Zürcherordnung ins Jahr 1525 setzen zu müssen. „Sie kann nicht anders als bald nach der Abendmahlsform, vermutlich in dem gleichen Sommer, veranstaltet worden sein; das lag in der Natur der Sache" (pag. 5). Das Büchlein ist indessen kaum vor 1526, ja vielleicht erst 1527 gedruckt worden. Wir schliessen es aus einer „*Ordnung vnd erkanntnus | aines Ersamen Radts | der Stadt Zürich, betreffent den Ee- | bruch, Hurey, Kuplerey etc. Kin- | der Tauff, Feyrtagen, ge- | mein gebet für ein christenliche Kirch vnd | jre abgestorbne.*" — Datum, Zürich am xiiij. tag Hewmonats im M. D. xxvj. jar. [1]) In dieser Ehesatzung finden wir nämlich auf Blatt Bij „Ain Form des bittens nach der ler Sant Pauls .j. Thimothes .ij die man yetz Zürich braucht im anfang der Predigen", welche, wenn nicht die erste, so doch eine frühere Ausgabe des dritten Stückes der Zürcher Kirchenordnung sein muss. Ähnlich verhält es sich mit dem vierten Stück, ebenfalls ein Gebet, das unter dem Titel „Verkündung deren, so Got auss disem Zeyt berüft hat" erscheint. Der Umstand, dass die beiden Gebete in den folgenden Ausgaben der Ehesatzungen ausgelassen, dagegen in allen spätern Liturgien, in deren Rahmen sie auch besser passen, zu finden sind, spricht genügend für die Priorität der datierten Ordnung. Die andere, wir meinen die „Ordnung der Christenlichenn Kilchen zu Zürich", kann demnach nicht vor der zweiten Hälfte des Jahres 1526 gedruckt worden sein. Da sie aber bereits im Jahr 1528 als Vorlage zum Berner Taufbüchlein benutzt wird, so bezeichnen wir ihr Datum, in Ermangelung einer bestimmteren Zahl, mit 1526/27.

* * *

[1]) Im Besitze des Herrn Prof. Dr. E. Egli, dem wir auch die bibliographischen Notizen zu verdanken haben.

Kehren wir nach diesem Exkurse zu unserm bernischen Büchlein zurück. Wir haben bereits auf seinen Zusammenhang mit der soeben besprochenen Zürcher Kirchenordnung hingewiesen. Auffallen muss uns die in manchen Abschnitten nicht bloss wörtliche, sondern sogar buchstäbliche Übereinstimmung der beiden Agenden.[1] Wir glauben für jene Zeit der grenzenlosen Willkür der Orthographie die Erklärung am einfachsten darin zu finden, dass Froschauer ein gedrucktes Zürcher Exemplar mit den für Bern passenden Änderungen und Zusätzen übergeben worden ist.[2]

Eine Herstellung des fehlenden Textes scheint demnach keine grossen Schwierigkeiten mehr zu bieten; allein die Grenzen, innerhalb welcher die Korrektur sich beschränkte, lassen immerhin noch Spielraum genug für mancherlei Vermutungen. So bietet uns gleich anfangs die Feststellung des Titels einen solchen Anlass. In den oben zitierten Ratsbeschlüssen von 1528 lesen wir zweimal von einem *Taufbüchli* und einmal von einer *Ordnung des Toufs,* beides Bezeichnungen, die wie z. B. „Disputaz" und „Reformaz", als Abkürzungen einer längern Überschrift aufzufassen sind. Der Ausdruck „Toufbüchli" ist wahrscheinlich dem gleichnamigen Büchlein Leo Jud's (1523), das sicherlich auch in Bern bekannt war, entlehnt. An eine Überschrift „Ordnung der christenlichen Kilchen zu Bern" dürfen wir nicht denken, da der Berner Sammlung, die wir auch fernerhin „Taufbüchlein" nennen werden, das fünfte Stück „das Nachtmal Christi zu begon" fehlt. So sehen wir uns schon jetzt genötigt, auf eine vollständige Wiederherstellung der fehlenden Partien zu verzichten und unsern Versuch mit einem dem Bücherfreund nicht unbekannten Dämpfer: „leider fehlt der Titel" einleiten zu müssen.

Wir lassen nun den Inhalt des Taufbüchleins folgen, wobei die Ergänzungen durch *Kursivschrift* hervorgehoben sind. In besondern Anmerkungen geben wir den Text der Zürcher Ordnung, sofern er nicht zur Ergänzung verwendet wurde oder mit dem vorhandenen Berner Text nicht übereinstimmt. Auf diese Weise gelangt auch die Zürcher Liturgie (mit Ausnahme des Abendmahls) vollständig zum Abdruck, und es wird dem Leser auch Gelegenheit geboten, selbständige Ergänzungsversuche anzustellen.

---

[1] Siehe unten pag. 114[3]. — [2] So ist z. B. das bernische Reformations-Mandat von Viti & Modesti 1523 ein Abdruck eines in solcher Weise korrigirten Exemplars des Basler Mandates vom Mai 1523.

Form des kindertouffs.[1])

In Gottes namen, Amen.

Vnser hilff stadt in der krafft dess Herren, der himmel vnd erden geschaffen hat.

Frag.

Wellend jr das dises kind getoufft werde | in den Touff vnsers Herren Jesu Christi?

Ir antwurt: Ja.

Denn spricht der priester:

Nennends kind.

So sprechend sy. N.

Denn spricht der priester:

So gedenckend das Gott vnser heyland wil das alle Menschen zu erkanntnuss der warheit kommind | durch den einigen mittler Christum Jesum | der sich geben hat für yederman zu erlösung. Er wil ouch das wir für einandren bittind | damit wir zu einerley glouben kommind | vnd erkanntnuss des suns gottes vnsers erlösers. Darumb lassend vns Gott bitten | disem kind vmb den glouben | vnnd das der vsserlich touff | inwendig durch den heiligen geist | mit dem gnadrychen wasser beschehe | vnnd bätten alle mit einander also:

*O Allmechtiger ewiger Gott der du hast durch den süntfluss nach dinem strengen vrteil die vngläubig welt verdampt | Vnd den glöubigen Noe selbacht vss diner grossen er*bärmbd | erhaltenn | der du den verstockten Pharao mit allen den synen[2]) im Roten meer ertrenckt | vnnd din volck Israel[3]) trockens fuss hindurch gefürt hast | in welichem dises bad des Touffs bezeychnet ist gsin.[4]) Wir bittend dich durch din grundlose barmhertzikeit | du wellest gnädigklich ansehen disen dinen diener N. vnd jm das liecht des gloubens in sin hertz geben | damit er dinem sun yngelybt | vnd mit jm in den tod vergraben werde. Ouch jn im vfferstond zu einem nüwen läben[5]) | in dem er sin crütz | jm täglich nachfolgende | frölich trage: jm anhange mit warem glouben | styffer hoffnung | vnd ynbrünstiger liebe: das er dises läben | das nüt anders ist | dann der tod[6]) | umb dinent willen mannlich verlassen möge | vnd am jüngsten tag am gemeinen gericht dines suns | vnerschrockenlich erschynen. Durch denselben unseren Herren Jesum Christum dinen sun | der mit dir läbt und rychssnet in eynigkeit des Heyligen Geysts | ein Gott | in ewigkeit | Amen. [A ij = pag. 3].

---

[1]) Die sog. *Zwingli'sche Taufformel* vom 27. Mai 1525 hatte folgende Einleitung: „*Also spricht der diener der kilchen erstlich: In Gottes namen. Amen. Unser hilff stat in der krafft des herren der himel vnd erd geschaffen hat. — Jetz fragt man got* (sic) *vnd die göttinen: Wellend jr das dz kind getoufft werd, jn den touff vnsers herren Jesu Christi? Ir antwurt: Ja. — Denn spricht der Priester: Nennen sskind. — So sprechend die göttinen: N. — Denn spricht aber der priester: So wellend wir alle gott also bitten. O allmechtiger, Ewiger Gott, der du hast durch die sündflut etc.*" Man beachte den Ausdruck „*Göttinen*"; in der „Ordnnng" ist er ansgelassen oder ersetzt durch „*gefättern*" (s. weiter unten); das Berner Taufbüchlein gebraucht in den uns erhalten gebliebenen Teilen die Umschreibung „*die, so das kind zum touff hebend*"; erst in der Agende von 1529 lesen wir „die gefätteren". — [2]) Zürich: *vnd den verstockten Pharao mit allen sinen.* — [3]) *din volck Israel aber.* — [4]) *gewäsen.* — [5]) *werde: in jm ouch vfferstande in eim nüwen läben.* — [6]) *ein tod.*

Jetz spricht der diener [1]):

Der Herr sye mit üch. — Antwurt: Vnd mit dinem geyst.

Der Diener. [2])

Das nachuolgend Euangelium ist beschriben durch Marcum am x. capitel. [3])

Antwurt. [4]) Eer sye dem Herren.

Es begab sich vff ein zyt | das sy die kindly zu dem Herren Jesu brachtend | das er sine hend vff sy legte. [5]) Aber die junger [6]) beschalcktend die | die sy zu hin brachtend. Do das Jesus sach | ward er erzürnet [7]) | und sprach zu jnen; Lassend die kindlein zu mir kommen | vnnd weerend jnen nit | dann jren [8]) ist dz rych Gottes. Warlich sag ich üch | welcher das rych Gottes nitt nimpt [9]) wie ein kind | der wirt nit daryn kommen. Vnnd als er sy in sine [10]) arm empfangen | vnd die hend vff sy geleyt | hatt er guts über sy gesprochen | vnd sy lassen gaan. [11]) [4]

Gott sye lob | der welle vns durch sinen sun alle sünd [12]) verzychen. Amen.

Hie ermant der diener die | so das kind zum touff hebend | das sy dz kind so es zu verstand kumme vnd erwachss | in einem Christenlichen läben berichtenn wellind | wo es die not oder das kind erfordern wurde. Ouch heysst er yederman niderknüwen | vnnd ein yetlichs ein Pater noster vnnd Ane Maria bätten. [13])

---

[1]) *Der Diener spricht.* — [2]) fehlt. — [3]) *Diss ist das Euangelium das Marcus beschrybt am zähenden Capitel.* — [4]) fehlt. — [5]) *leyte.* — [6]) *die junger aber.* — [7]) *zornig.* — [8]) *jro* — [9]) *ynnimmt.* — [10]) *die.* — [11]) *gon.* — [12]) *alle vnsere sünd.* — [13]) *Zürich* hat die Ermahnung in Form einer Ansprache; so ist sie auch ins Kanzel- und Agendbüchlein von 1529 aufgenommen worden:

„*Der Diener spreche: Diewyl jr hie ghört habend, das der Herr wil das man jmm die kindlin zubringe: dann er ouch der kinden heylland ist, so wellend wir jm dises kindlin, so vil wir mögennd, zubringen, das ist, mit dem Touff in sin gemeind vffnemmen, vnnd jm das zeichen des pundts vnd volcks Gottes gäben. Gott gebe sin gnad darzu: sölchs zu erwärben, bätte ein yetlichs ein Vatter unser vnd verjehe den Glouben.*

Der Diener spreche zun Gfätteren: Ir habend üch erbetten lassen, dises kind zum touff zebringen als die nun zu göttlichem leben sine mittvätter vnd mütren sin wöllend. So erman ich üch, jr wöllind betrachten das vnser Gott ein waarer Gott ist, vnd wil das man jm in der warheyt diene: vnd wie jrüch dises kinds vor andren annemmend, das jr sölichs hernach, so es die not erhouschet, thun wöllind, üwer vermögens, vnd helffen, dass diss kind zu der eer gottes, dem wir es yetz vfopfferend, erzogen werde.“

Über die Sitte des *Niederknieens bei Beten: (Frickart*, Kirchengebräuche im Kt. Bern p. 87) Das niederknieen der Taufzeugen beim Gebete ist zwar liturgisch; allein es geschah nicht an allen Orten. *Wolfensberger*, pag. 45 „Hierumb so knüwend nieder und bättend“ in der Abendmahlsbedienung während des Gebets. Vergl. ferner folgende Notiz in einem „*Frevelbuch*“ des bern. Staatsarchivs: 1557, November 29: „Elsbeth, so by Dachlina dienett, hatt Margretten Linder jn der kilchen, alss sy nider knüwen vnd betten wöllen, mitt beiden füssen jn zornigem mutt zum dritten mal gstosset, das sy nidergfallen“.

Ähnlich verhält es sich mit dem *Ave Maria.* Es ist bekannt, dass Franz Kolb bei der Eröffnung der Berner Disputation nach dem Vater unser noch ein Ave Maria sprach.

Demnach nimpt der diener das kind in sind hand | vnd spricht [1]): Wellend jr dass das kind getoufft werde? Sy sprechend: Ja. So nennendes. N. Als dann spricht der Diener: Ich touffon dich in den nammen des Vatters | des Suns | vnd des Heyligen geysts.

Zu dem hemhdly spricht er: Gott verlich dir dz du wie du yetz mit dem wyssen kleyd lyplich angezogen wirst | das du also am jüngsten tag mit reiner vnuermassgeter conscientz vor jm erschynest | Amen. [2]) [A iij = 5].

Wie man die bezogne Ee offentlich vor der Kilchen bestätet.

Der Diener keert sich gegen dem volck | vnd redt also:

Lieben brüder und schwöstern üch sye zewüssen | dz dise zwo personen . N . vnd . N . sich Eelichen miteinander verpflichten | vnd die bzogne Ee vor üch als Christenlichen zügen bestätenn wellend. Darumh sind alle ermant vmb brüderlicher trüw willen | Gott den Herren zebitten | vmb einen guten Christenlichen anfang | das sy mit einander nach dem willen Gottes in rechtgeschaffner liebe lähind | vnd nit alleyn kinder des fleyschs, sunder des geists zügind. Das sy nach disem ellenden läben das ewig bsitzen mögind Ob ouch yeman vnder üch wäre | der hindernuss oder jrrung inn sölicher Ee wüsste | der welle das offenbaren. [3])

[1]) Dieser Satz fehlt bei Zürich; das folgende lautet: *Wöllend jr das kind getauft haben? Ja. Nennend das kind. N. N. Ich töuff dich* u. s. w. — [2]) Zürich hat noch: *Gond hin im friden* — [3]) Diese Einleitung ist bis auf fünf Wörter eine buchstäblich genaue Wiedergabe der Zürcher Ordnung, die aber folgendermassen weiter fortfährt:

1, Hörend das Euangelion Matth. am XIX. Capitel.

2, So nun der Diener sy bede gefragt hat . . . (= Kopulation).

3, Nachdem bätte der Diener diss gebätt über sy.

4, Ein ander bätt.

Diese veränderte Reihenfolge, vornehmlich aber der Umstand, dass unmöglich alle vier Abschnitte auf den vier fehlenden Seiten des Berner Büchleins Raum hätten, bot uns nicht unbedeutende Schwierigkeiten in unsern Ergänzungsversuchen. Glücklicherweise konnten wir diesmal das Kanzel- und Agendbüchlein von 1529 zu Rate ziehen; wir finden nämlich dort die Kopulation auch vor dem Evangelium und als Schluss das zweite Gebet und zwar wörtlich gleich wie in der Zürcher Ordnung; die Einsegnungsformel dagegen ist verschieden. Wir dürfen nun wol annehmen, dass das erste Gebet, zumal es drei Seiten lang ist, auch in dem Taufbüchlein gefehlt haben wird. Der Vollständigkeit wegen lassen wir es hier folgen:

„*Nach dem bätte der Diener diss gebätt über sy*

O Allmechtiger Gott, der du in anfang diner wercken einen mann von erden geschaffen (Genn. 1) vnd vss dem ripp siner syten ein wyb gestaltet (Genn. 2) die du jm zu hilff zuggeben hast, dss sy zwey ein fleisch vnzertrenlich einander lieben vnd anhangen soltend, in welichem du vngezwyflet zu verston hast wellen geben, das der mann nit allein, sunder by dem wyb als einem behilff vnd trost wonen soll, vff das er alle beschwärde vnd arbeyt dises zyts, desterbas vnd ringer tragen, ouch mittel vnd artzny der blödigkeit, vnd unruw sines fleischs finden möge. O Herr der du durch din ewig wort zu inen gesprochen hast: Wachsend, vnd fruchtbarend üch, vnd füllend das

So nun der Diener sy bede gefraget hatt | ob sy einander zu der Ee be- [6] | gärind | vnd sy | Ja | sprechend | sol er sy mit den henden zesammen geben | mit nachuolgenden worten.

Darumb solt du mann din mitgsellin | schützen | schirmen | vnd lieben | glycher mass | wie Christus sin Kilchen | der sich für sy in alle not | ouch dess tods gegeben hat (Ephes. 5). Du wib aber solt dinen mann, din houpt vnnd meyster lieben | jm gehorsam sin | vnnd jnn als din schützer vnd schirmer erkennen. Vnd jr bede söllend söliche trüw vnd liebe aneinander haltenn | als Christus gegen siner Kilchen | vnd die Kilch zu Christo hat. Vnd wie ein vnzertrennte liebe ist zwüschend Christo vnd siner gspons der christenen kilchen | also sye es ouch zwüschend üch | im namen dess Vatters | dess Suns | vnd des Heyligen geysts.

Hörend das Euangelion Matth. am XIX. Capitel.

Es trattend die Phariseer zu dem Herren | vnd versuchtend jnn | sprechende: Ist es auch recht | das ein mann sich scheyde von synem wyb | vmb einer yetlichen vrsach willen? Er antwort aber | vnd sprach: Habend jr nit geläsen | das der im anfang den menschen geschaffen hat der macht das ein mann vnd wyb sin solt | vnd sprach. Darumb wirt ein mensch vatter vnd muter verlassen | vnd sinem wyb anhangen | vnd

---

erdrich: in welichem du dem menschlichen geschlächt, ein form vnd vssgetruckt bild des eelichen läbens yngewurtzlet hast, dess sich von anfang Adam, Abraham, Isaac, vnd Jacob, alle heyligenn vätter, dine geliebten fründ gehalten, in dem vnuflösslichen band der Eelichen pflicht geläbt habend. O Herr der du durch dinen geyst in beden Testamenten die heylige vnnd vnbefleckete Ee so hoch prysest (Hebr. 13) dargegen die vnreine vnkünscheyt so ernstlich verwirffst vnd straffst, das wir nit zwyflen mögend, die ordnung vnd satzung dines wortes gefalle dir wol. O Herr der du durch sölich band der Ee, vns ein übertrefflich vnd fast heimlich band diner vnusssprächlichen vnd vätterlichen liebe, hast wellen anzeigen vnd zu verston geben, so du in eelicher pflicht, waarer trüw vnnd glouben, vnsere seelen, dir als einem waren gspons vnd gmahel hast wellen vermählen (Ephes. 5). Wir bittend dich von hertzen, das du dise zwey menschen, die sich in diner forcht vnnd glouben dines ewigen worts eelich verknüpfft vnd verbunden habend, gnädigklich ansehen wöllest, dann du in allen dingenn der anfang, das mittel vnnd end sin solt. Verlych jnen din gnad, das vss sölichem saamen, den du in jre hertzenn gepflantzet hast, ein heilige vnnd dir wolgefellige frucht erwachse. Verbind sy in einträchtigkeit vnd vnzertrennter liebe, damit din bannd, das du zesammen gehefftet hast, niemant vflöse noch zerstöre. Gib jnen dinen sägen den du dinen geliebten fründen, Abraham, Isaac vnnd Jacob geben hast. Verkeer jnen das vngeschmack wasser aller trübsälen in den süssen wyn dines gnadenrychen trosts, das sy in warem glouben vnnd vnuflösslicher liebe allen kumber vnd Eeliche beschwärd gedultigklich tragen, vnd dir also fürhin säliglich läben mögind, biss an den tag so du sy, warer vnd ewiger brütgam, in din schlafkamer vnd heymlichkeit ynfürest, Amen."

werdend die zwey ein fleysch sin: so sind sy nit zwey | sondern ein fleisch. Was nnn Gott zesammen gefügt hatt | das sol der mensch nit scheyden.

Gloubend disen worten Gottes | vnd gedenckend das üch Gott zesammen gefügt hat in den säligen stand der Ee | vnd habend einander lieb in trüwen nach dem gebott des Herren.

Nach dem bätte der Diener diss gebätt über sy.

Allmächtiger Gott | himmelscher Vatter | diewyl dir gefallen hat, dise zwey nüwen Eelüt | in den heiligen staat der Ee zu berüffen: wie dich dann anfencklich nit für gut angesehenn hat | das der mensch allein wär | darum du jm ein glychen ghilf gschaffen hast | vnd also geordnet | das sy zwey | als ein mensch wärind. So bittend wir von hertzen | du wöllest disen eelüten dinen heiligen geist verlyhen | damit sy in styffem vertruwen vff din güte | in der heiligen Ee läben | alle anfechtung überwinden | mit zucht vnd eersamkeyt menigklich besseren vnd vffbnwen mögind. Gesägne sy ouch wie dine lieben Diener | Abraham | Isaac vnd Jacob | vff das sy dich an der frucht jres lybs lobind vnd prysind: vnnd dieselbigen dir zeloh vnd eer | ouch ze frommen des nächsten vfziehind. Erhör vns himmlischer vatter durch vnsern Herren Jesnm Christum, Amen.

Gond hin im Frieden.

Ein Form dess bittens nach der leer Pauli

i. Thim. ij. die man zu Bern [1]) *brucht im anfang der Predigen.*

Lassend vns Gott ernstlich bitten, das er sin heilig ewig wort vns armen | menschen gnädigklich offnen welle | vnd in erkantnnss sines willens ynfüren. Ouch alle so an sinem wort yrrend | wider an den rechten wäg wyse | damit wir nach sinem Göttlichen willen läbind.

Demnach lassend vnns Gott bitten für alle christenliche Regenten für ein Ersame Oberkeyt gemeyner Eydgnoschaft: In sunders für die frommen Schultheyssen [2]) | Rädt | vnd gantze gemeynd diser statt vnd lands Bernn | das sy Gott alle nach sinem willen wysen vnnd leyten welle | das wir miteinander ein gottsförchtig | fridsam | vnd christenlich läben füren mögind | vnd nach disem ellenden läben | ewige ruw besitzen. Das er ouch allen denen so vmb sines worts willen geengstiget vnnd genötiget werdend | gnad vnd bstand verlychen welle | das sy vest vnd styff in sinem verjähen blybind. Vnd vns vss siner barmhertzigkeit gnädigklich zu dienen welle alle nottnrfft zu lyb vnd seel. Sprechend | Vatter vnser. [11]

Nach der Predig | Ist yeman die wuchen verscheyden | verkündet man jn vff den Sontag, vff söliche form.

Sydmal den menschen nüt mer sin selbs ermanet | dann der tod | so ist gut | das man die vor vns offne | die vss vnser gemeynd in warem christenem glouben verscheyden sind | damit wir vns allweg rüstind | vnnd nach der warnung des Herren zu aller zyt wachind. Vnd sind diss die brüder vnnd schwösteren | die in diser wnchen von Gott vss disem zyt berüfft sind | nämlich . N . Hie lassend vns Gott loben vnd dancken |

[1]) Von uns abgeändert statt: *yetz Zürich.* — [2]) *Burgermeister, Rädt . . Zürich.* —

das er dise vnsere mitbrüder vnd schwestern | in warem glouben vnnd hoffnung vss disem ellend genommen | alles jamers vnd arbeit entladen. vnd in ewige fröud gesetzt hat. Damit bittend onch Gott das er vnns verlihe | vnser läben also zefüren | das ouch wir in warem glou- [12] ben vnd siner gnad | vss disem jamertal in die ewigen gesellschafft siner vsserwelten gefürt werdind | Amen.

Am End der predig | nach der Offnen schuld | spricht der predicant.

Allmechtiger ewiger Gott | verzych vns vnser sünd | vnd für vns znm ewigen läben | durch Jesum Christum vnseren Herren | Amen.

Der getoufften kinden namen verzeychnet man in eyn buch | das man allweg bey der Kilchen behalt | damit man wüsse wär getoufft sye oder nit | dem yrsal der toufflöugneren vnd widertöuffern zu fürkummen. Ouch findt man das alter der kinden allweg in disem buch | das inn der Ee beziehnng gar nützlich ist: man findt ouch allweg hie wär eelich oder vneelich geboren ist. Ouch verzeych- [13] net man in das buch deren namen | die die Ee beziehend | das man wüsse wär eelich oder vneelich by einander sytze: vnnd das man jnen | so sy anderstwo kundschafft nottnrft sind | zügnuss jres eelichen stands gebeu möge.[1])

Anno M. D. XXVIII.

Dekan Frickart citiert in seinen Beiträgen (pag. 86) Stellen aus einem ältern Taufbüchlein, die in manchen Punkten von den uns bekannten Fassungen abweichen. Er sagt: „Die früheste Form der Taufe in der Berner Kirche stimmt mit der zürcherischen, Zwingli's Abhandlung von der Taufe vom Jahr 1525 beigedruckten, in vielem überein. Nach einem zum Eingange gesprochenen Segenswunsche fragte der Kirchendiener die Taufpathen: „Wollt ihr, dass das Kind getauft werde in den Tauf unsers Herrn Jesu Christi?" Auf Bejahung folgte ein Gebet, *dann Vorlesung der zwölf Glaubensartikel,* worauf der Abschnitt aus dem Evangelium Markus X. und

[1]) Dieser Abschnitt fehlt in der Vorlage; doch liegt auch ihm eine Zürcher Satzung zu Grnnde (s. Egli, Aktensammlung, No. 982 vom 30 Mai 1526, nnd Bullinger's Reformationsgeschichte I, 381 „Was man by den kilchen bücher habin und die Eelüth vnd getonfften Kinder daryn schryben sölle"). Mit aller wünschbaren Klarheit erhalten wir Auskunft über Entstehung und Zweck der Tauf- und Eherödel. Wir sehen, dass die Anregung zur Errichtung dieser Register von der Geistlichkeit ausging. Die offizielle Agende von 1529 hat dann den bestimmten *Befehl:* „Die nammen der Eelüten söllend ouch vfgeschrieben werden, dz dienstlich ist nachuolgend jrrthumb abzestellen" (Bl. 6a). Von einer Aufzeichnung der Getauften steht hier merkwürdigerweise nichts. Die ältesten bernischen Tauf- und Eherödel gehen zurück ins Jahr 1530; die Totenrödel dagegen sind viel jüngern Datums, und doch lesen wir schon unter des Ratsbeschlüssen vom 18. Dezember 1528: „Die tottengreber hinfür al sambstag die todten lichen Hrn. Berchtold [Haller] in schrifft anzeigen, rych vnd arm, by Jren eyden".

eine kurze Erinnerung an die Pflicht der Pathen, auf die sie antworteten: „*Wir wollen unser Best tun*“; dann der Aufruf an sie: „Nennet das Kind!“, worauf sie den Namen des Kindes vernehmlich aussprachen; nach der Handlung ein Segenswunsch des Inhalts: „Gott verleihe dir, dass, wie du jetzt mit dem weissen Kleid leiblich angezogen wirst, du auch mit reiner unvermassgeter *Gewüssne vor Christo dem Richter* am jüngsten Tag erscheinest“.

Schade, dass der Verfasser nicht den ganzen Inhalt jener Taufformel abgedruckt oder doch wenigstens bemerkt, ob seine Zitate einem handschriftlichen oder einem gedruckten Formular entnommen sind.

Programm der Teyler'schen theolog. Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1895. Die Direktoren der Teyler'schen Stiftung und die Mitglieder der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 19. Oktober 1894 ihr Urteil abgegeben über der einzigen bei ihnen eingelaufenen Beantwortung der Preisfrage über den „Einfluss des Pârsismus auf das Judentum“ und einen Preis nicht zuerkannt.

Die in deutscher Sprache geschriebene Arbeit führte das Motto: Studiis ac literis res secundae ornantur, adversae adjuvantur (Cicero).

Es wurde allgemein anerkannt, dass diese Arbeit ihre eigenartigen Verdienste hat. Der klare Stil, die ruhige und knappe Darstellung, die unparteiische Untersuchung wurde von allen Beurteilern gerühmt. Mit ruhiger Überlegung wägt der Verfasser die verschiedenen Meinungen gegeneinander ab, und vorsichtig enthält er sich Hypothesen, welche keinen festen Boden haben. In der Geschichte des Judentums zeigt er sich gut bewandert, und die alttestamentlichen Studien sind ihm nichts fremdes. So wird der Entwickelungsgang des jüdischen Auferstehungsglaubens in lebendigen Zügen gezeichnet, das Entstehen einer strengeren monotheistischen Anschauung in der Verbannung gut erklärt, der Unterschied zwischen Jahve und Ahura Mazda ins rechte Licht gestellt. Sehr gut glückt dem Verfasser zuweilen die Widerlegung gewisser Meinungen, welche ohne Kritik mehrfach von einem zum andern übernommen wurden und doch auf Irrtum beruhen.

Diesen lobenswerten Eigenschaften stehen indessen grosse Mängel gegenüber. So lange der Verfasser über das Judentum spricht, hat er seine Kenntnisse aus den Quellen geschöpft und sich ein selbständiges Urteil darüber gebildet; ganz anders verhält es sich, wenn er die Religion Zarathustra's behandelt. Man kann nicht verlangen, auch nicht zur Beantwortung der hier gestellten Frage, dass jemand in den hebräischen Urkunden und im Avesta gleich sehr zu Hause sei. Aber fordern darf man, dass er sich dort, wo er selbständige Untersuchungen nicht anstellen kann, auf die Höhe der neuesten Untersuchungen gestellt, die besten Schriftsteller zu Rate gezogen und die Quellen, wenn auch in einer Übersetzung, durch und durch kennen gelernt hat. Daran fehlt nun bei unserem Verfasser nicht wenig. Von höchster Bedeutung war hier die Frage nach der Entstehungszeit der Mazdayasnischen

Religion und nach dem Alter der verschiedenen Bücher des Avesta. Der Verfasser begnügt sich mit der Wiedergabe der Meinung Ed. Meyer's in seiner Geschichte des Altertums, der Meinung freilich eines sehr verdienstvollen Historikers, der aber hier sicherlich nicht als Autorität gelten kann. Übrigens schöpft er mit grossem Freimut aus Spiegel's Altertumskunde, die nicht gerade das beste Werk dieses Gelehrten und bereits ziemlich veraltet ist. Dass er den Avesta mit Aufmerksamkeit gelesen, oder gar gründlich studirt hat, geht aus seiner Arbeit nicht hervor. Kennt er das in den letzten Jahren von Hübschmann, Geiger, Geldner, Bartholomä, Darmesteter, Mills und anderen Geschriebene, er hat es zu erwähnen und, soweit es von Spiegel und Meyer abweicht, zu widerlegen nicht für nötig gehalten. Kurz, seine Kenntnis der Religion Zarathustra's und ihrer Urkunden ist höchst oberflächlich, obschon ihre gründliche Kenntnis zur Beantwortung der gestellten Frage eins der ersten Erfordernisse ist.

Mit dieser Vernachlässigung aller Quellen mit Ausnahme der alttestamentlichen für seine Untersuchung (denn auch das Neue Testament hätte mehr, als geschehen ist, herangezogen werden müssen) hängt zusammen, dass manchmal als historisch feststehend angenommen wird, was noch sehr zweifelhaft ist, so z. B. dass die Juden bereits im ersten Jahre nach der Eroberung Babylons durch Cyrus von diesem nicht allein die Erlaubnis zur Rückkehr in ihr Land, sondern selbst zum Wiederaufbau des Tempels erhalten hätten. Das Mass der Schärfe seiner kritischen Methode kann man aus dem Umstande erkennen, dass er das Buch Esther und das Buch Tobith als geschichtliches Zeugnis für die Achämeniden geltend machen will. Sind dies Nebensachen, die Hauptsache ist, dass die Frage tatsächlich unbeantwortet geblieben ist. Es ist neben vielem Guten und Wahren ein gewisses Schwanken in der gesamten Beweisführung, das den Leser am Ende noch immer in Unsicherheit lässt. Es versteht sich von selbst, dass die Gründe für und gegen die Abhängigkeit der jüdischen Vorstellungen von den Mazdayasnischen aufgezählt, gegen einander abgewogen und nach ihrem Werte anerkannt werden mussten. Ebenso sicher ist es, dass eine vollkommen abschliessende Antwort bei dem gegenwärtigen Stand der Untersuchung nicht zu erwarten war. Aber eine Antwort in welchem Sinne auch, eine Überzeugung auf festem Grund stehend und wissenschaftlich verteidigt, das musste man verlangen, und das gerade wurde dem Gefühle aller Beurteiler nach in dieser Abhandlung vermisst. Einstimmig musste man also beschliessen, dass ihr eine Krönung nicht zuerkannt werden dürfte.

Es wurde beschlossen, die Preisfrage aufs neue auszuschreiben, diesmal jedoch für zwei Jahre, so dass die Antworten erwartet werden vor dem 1. Januar 1897. Sie lautet also:

„Ziemlich allgemein wird angenommen, dass mehrere bei den Juden nach dem Exil vorkommende Vorstellungen, namentlich betreffend die Eschatologie, die Angelologie und die Daemonologie, dem Einfluss des Pârsismus zuzuschreiben sind.

Inwiefern ist diese Hypothese hinreichend begründet, oder ist es möglich, die genannten Vorstellungen ganz oder teilweise aus der inneren Entwickelung der israelitischen Religion befriedigend zu erklären?"

Gleichzeitig wird als neue Preisfrage zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1896 gestellt:

Was bleibt beim gegenwärtigen Stande der neutestamentlichen Kritik historisch sicher bezüglich der Person und des Lebens Jesu?"

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von *f 400* an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönten, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen, als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion. Die Direktoren sahen sich zu ihrem grossen Bedauern genötigt, für das Jahr 1894 auf jede Preiserteilung zu verzichten.

Sie hat für jetzt nur noch die drei folgenden neuen Fragen auszuschreiben:

1. Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1895:

I. Die Gesellschaft verlangt: Eine Abhandlung, worin die mystische Richtung, welche in den letzten Jahren auf verschiedene Weise, sowohl in theosophischen Vereinen als in der Litteratur und in der Kunst kräftig sich offenbart („Neuere Mystik"), charakterisirt und vom religiösen, christlichen und protestantischen Standpunkte aus beurteilt wird.

II. Die Gesellschaft verlangt: Ein in holländischer Sprache geschriebenes Lesebuch über die Geschichte des Protestantismus vom Westfälischen Frieden bis zur französischen Revolution; ein Buch in der Art von Ter Haar's: „geschiedenes der Kerkhervorming."

2. Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1896.

III. Die Gesellschaft verlangt: Eine kritische Untersuchung, inwiefern die Behauptung richtig sei, dass die Reformation des 16. Jahrhunderts grösstenteils die sittliche Verwilderung der darauf folgenden Periode verursacht habe.

Was nach diesem Datum eingeht, muss unberücksichtigt bleiben.

Antworten auf die 1893 ausgeschriebene Frage über die Askese in der christlichen Kirche werden bis zum 15. Dezember 1895 erwartet.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von 400 Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in barem Gelde empfangen, es sei denn, dass sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von 250 Gulden Wert nebst 150 Gulden in barem Gelde oder die silberne Medaille nebst 385 Gulden in barem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Teil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis inbetracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefasst, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich leserlich geschrieben sein. Wenn sie in deutscher Schrift, oder nach dem Urteil der Direktoren undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurteilung nicht

nuterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft nicht zuwider ist, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber haben die Abhandlung nicht mit ihrem Namen zu unterschreiben, sondern mit einem Motto, und sie mit einem versiegelten Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft D. H. P. Berlage, Pfarrer in Amsterdam, einzusenden.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Übersetzung herauszugehen, ohne dass sie dazu die Bewilligung der Direktoren erhalten haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann der Verfasser selbst veröffentlichen. Die eingereichte Handschrift aber bleiht das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, dass diese sie auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.

Bücherschau.

Dr. Rud. Stähelin, ord. Prof. der Theologie zu Basel: **Huldreich Zwingli**, sein Leben und Wirken nach den Quellen dargestellt. I. Halbband. (Bei Benno Schwabe, in Basel 1895.) 256 Seiten, gr. 8°. Preis 6 Fr.

Das auf 4 Halbbände berechnete Werk, dessen erster seit einigen Monaten vorliegt, wird sich ohne Zweifel als ein Ereignis auf dem Gebiete der biographischen Darstellung der Reformationsgeschichte dokumentiren. Was uns der Verfasser bietet, ist der reife Ertrag einer langjährigen wissenschaftlichen Forschung, niedergelegt mit ebenso entsprechender, feiner Diktion wie mit einem dem Stoffe congenialen Verständnis. Das ist gerade der grosse Vorzug dieses Werks über Zwingli vor den bereits vorhandenen: in einen möglichst umfassenden kirchenhistorischen, profanhistorischen und kulturhistorischen Rahmen hineingestellt, bietet es uns in organischer Entwicklung eine geschichtlich durchaus zuverlässige und dabei doch durch eigene Beurteilung, psychologischen Scharfblick und persönliches Erfassen des Stoffes überaus wertvolle Neubearbeitung des so weitschichtigen Stoffes. Es hat freilich dem Verfasser an tüchtigen Vorarbeiten nicht gefehlt. Die Biographie Mörikofer's hat ein für alle mal ein ebenso ausgedehntes, als sorgfältig ausgewähltes geschichtliches Material zusammengestellt, auf dem sämtliche neuere Forscher aufgebaut haben. Vollends die Arbeiten Siegwart's, des feinsinnigen Baur und unseres Landsmanns Usteri haben viel dazu beigetragen, den richtigen Sachverhalt im Bildungsgange Zwingli's wie bezüglich seiner reformatorischen Tätigkeit und die Elemente seiner Theologie klar zu legen. Der Zusammenhang dieses schweizerischen Reformators mit dem Humanismus, die manigfachen Fäden, die ihn mit antiker und patristischer Literatur verbinden, sein Verhältnis zu Erasmus, namentlich auch zu Luther, hauptsächlich seine religiöse und reformatorische Eigenart gegenüber diesem deutschen Bahnbrecher, sind durch sie — aber auch die eigenen Vorarbeiten Stähelin's — zumteil in ein neues Licht und ohne Zweifel in der Hauptsache endgültig richtig gestellt worden.

Dem Kundigen kann nicht entgehen, dass Stähelin die so geleisteten Vorarbeiten verständnisvoll beigezogen hat — nur sind sie ihm immer Quellen zweiten und dritten Ranges. Was er uns bietet, ist schliesslich doch alles eigener Erwerb, hindurchgegangen durch das Medium persönlicher Forschung und Beurteilung und in umfassendstem Masse durch historische Zeugnisse gedeckt. Die Fülle des herbeigezogenen Materials aus Zwingli's Werken selber muss überraschen; denn sie ist viel grösser als die angeführten Zitate vermuten lassen; mancher wertvolle neue Fund trägt wesentlich bei zur Charakterisirung des Wesens Zwingli's und seines Werdens zum Reformator. Überhaupt ist es dem Verfasser in seinem ersten Halbband gelungen, ein alle bedeutungsvollen Bildungselemente und ausschlaggebenden Ereignisse im Leben des Reformators scharf und doch in harmonischer innerer Verbindung herausstellendes Lebensbild zu entwerfen. Leben, Wirksamkeit, Sein und Werden, äussere und innere Entwicklung, Abhängigkeit und Selbständigkeit sind aufs feinste dargelegt, oft mit überraschend packender Detailmalerei; doch treten überall die grossen Gesichtspunkte deutlich hervor.

Sollen aus dem I. Halbbande noch Einzelheiten herausgehoben werden, so verdient vor allem die bisher noch von keiner Zwinglidarstellung so ausführlich geleistete Darstellung der Zeit und Kulturgeschichte Anerkennung, da sie offenbar Zwingli's Feld viel lichtvoller macht und dessen reformatorische Art und Stellungnahme verständlicher. Überhaupt aber leistet nach meiner Meinung dieses neueste Werk über Zwingli mehr als seine Vorgänger den Beweis, dass der Zürcher Reformator nicht das war, als was er so gerne angesehen wird — ein Rationalist, ja auch nur ein theoretisch interessirter Denker. Im Gegenteil: ersteres war er so wenig, dass er die ratio als Erkenntnisquelle überhaupt und schroff verwarf, und ihm alle Religion, selbst alles Wissen, durchaus res, experimentum, experientia war. Wahr und wertvoll war ihm nur so viel, als zur sittlichen Erneuerung und religiösen Erbauung des einzelnen wie der Gemeinschaft beitragen kann; Massstab *aller* Wahrheit war ihm deren effektive Kraft — er mochte sie bei den Alten finden oder in der Schrift oder bei Zeitgenossen; alle Erkenntnis machte er seinem praktisch-sittlichen Zwecke und Aufgabe dienstbar. Zwingli war ein eminent praktisch gerichteter Geist. Auch die höchsten spekulativen Gedanken nahmen bei ihm diese praktische Richtung; es ist nicht zufällig, dass sein Religionsbegriff und sein Gottesbegriff, die seine ganze Theologie beherrschen, durchaus nach dieser Seite hin tendiren, und dass im Mittelpunkt seines ganzen Denkens die *providentia* steht.

Eine richtige Würdigung erfährt in der vorliegenden Arbeit auch die Tatsache, dass Zwingli, trotzdem er sich durch den immer bedingungsloseren Anschluss an die heilige Schrift schon sehr früh von der Autorität der offiziellen Kirche emanzipierte und für sich eine neue Autorität besass — doch so überaus zurückhaltend war in seinem Vorgehen: sie erklärt sich aus seinem unbedingten Vertrauen auf die eminente Kraft der Wahrheit, aus seiner Vorstellung von einem naturnotwendigen und gesetzmässig-organischen sich durchsetzen und auswirken der aus eigener Kraft alles um- und neuschaffenden Wahrheit. Ob nicht diese Vorstellung doch noch entschiedener auf den jüngern Picus zurückweist, als wie bei Stähelin angedeutet ist, und ob nicht überhaupt auch noch bei ihm, anschliessend an Siegwart, der Einfluss des älteren Picus auf Zwingli überschätzt ist? (vergl. dazu: Usteri, Initia Zwinglii).

Was der Verfasser sich vor allem als Ziel seiner Arbeit gesetzt hat: „den bereits gesammelten Stoff zu einem Gesamtbilde zu verarbeiten, welches die Entwicklung und das Wirken Zwingli's in ihrem Zusammenhang mit den Bedürfnissen und Strömungen seiner Zeit zur Anschauung bringen und in ihrer

umfassenden Bedeutung für Vaterland und Kirche verständlich machen sollte" (S. VI.), das, darf man wohl sagen, hat er auch vollkommen erreicht. Seine lebensvoll geschriebene Biographie scheint ein wertvolles Geschenk zu werden, das er nicht blos der theologischen Welt, sondern auch dem ganzen Schweizervolke darbietet. Der Beurteiler im Kirchenblatt No. 47 hat Recht, wenn er sagt, das Buch werde seinen Weg machen. Wenn er aber ferner betont, es werde hoffentlich das seinige dazu beitragen, dass in Deutschland Zwingli wieder mehr zu Ehren gezogen werde als bisher — so scheint er mir fast zu übersehen, dass wir Schweizer, namentlich auch wir Schweizer Geistlichen, es zu allererst nötig haben, Zwingli besser kennen und verstehen zu lernen. Wir freuen uns unseres einheimischen Reformators noch viel zu wenig; er ist es wert, dass sein Bild in unserer Mitte lebendig, seine ebenso grossartige als tiefe Gedanken- und Geisteswelt unsern Gebildeten bekannt, und das beste und schönste aus seinen nicht weniger gemütvollen als geistvollen Schriften, namentlich die beachtenswertesten Äusserungen seines religiösen-patriotischen Sinnes unserm ganzen Volke zugänglich gemacht werden. Stäheli's Zwingli kann und wird, wie wir hoffen, uns diesen Dienst tun. J. N.

Dr. Theod. Simon: **Leib und Seele, bei Fechner und Lotze,** als Vertretern zweier massgebenden Weltanschauungen. (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1894). Mark 2. 40.

In dieser, 118 S. gr. 8°, fassenden Abhandlung gibt Verfasser zunächst eine gedrängte und doch recht klare Darlegung des philosophischen Standpunktes von Fechner und Lotze, hernach eine Auseinandersetzung der anatomisch-physiologischen Erwägungen beider vom Sitz der Seele und von der Verknüpfung seelischer Tätigkeiten mit dem Leib, dann die metaphysischen Erwägungen über die Einheit der Seele gegenüber der räumlichen Mannigfaltigkeit und im zeitlichen Wechsel. Er kommt zu der Ansicht, dass in anatomisch-physiologischer Hinsicht die synechologische Anschauung Fechners der monadelogischen Lotzes weit überlegen erschiene, wäre nicht dieser von der frühern Annahme eines punktförmigen Sitzes, an welchen die Seele gebunden wäre, ab und zur Vielörtigkeit derselben übergegangen. Beide verwahren sich gegen die herbartische Annahme einer *einfachen* Seele, stimmen aber in der *Einheit* derselben völlig überein. Bei beiden Philosophen ist es der zu Grunde liegende Idealismus, der über die sich ergebenden Schwierigkeiten hinweghilft, wenn Fechner, scheinbar widersprechend genug, die Einheit der Seele an die Vielheit der räumlichen Atome bindet und Lotze der Seele die Fähigkeit zuschreiben muss, an verschiedenen Orten im Raum zugleich zu sein; oder wenn Fechner die Einheit der Seele gegenüber der Tatsache des Stoffwechsels in der Leiblichkeit aufrecht erhalten muss. Die Seeleneinheit, die beide abzuleiten glauben, setzen doch wieder beide als ein Faktum voraus; die Schwierigkeit, an der Herbart sich abgemüht, ist also auch hier nicht gelöst, sondern nur in eine neue interessante Beleuchtung gesetzt.

Bibliothek theologischer Klassiker. Band 49—54. *Bengels* Gnomon in deutscher Bearbeitung. Mit einer Einleitung von R. Kübel. Gotha, Perthes, 1894. Preis geb. à Mark 2. 40.

Mit Band 54 hat die von uns schon wiederholt angezeigte, von der Perthes'schen Verlagsbuchhandlung in Gotha in geschmackvollen, hübsch ausgestatteten Bänden herausgegebene Bibliothek theologischer Klassiker ihren vorläufigen Abschluss erreicht. Wir bedauern diesen Abschluss; denn der Gedanke, die klassischen Werke der evangelischen Theologie, wissenschaftliche sowohl wie praktische, durch neue billige Ausgaben weiteren Kreisen zugänglich zu machen, war ein durchaus zeitgemässer und auch die nicht ganz leichte

Auswahl des klassischen im allgemeinen eine gute. Nur eines möchten wir bedauern, dass Zwingli keinen Platz gefunden hat und wir hoffen, die neueste Zwinglibiographie von R. Stähelin werde jenseits des Rheines dazu beitragen, dass in solchen Sammlungen auch Zwingli, z. B. mit seinen Schlusssätzen und der Auslegung derselben, in einer guten neudeutschen Bearbeitung erscheint. Die letzten sechs Bände der Klassikerbibliothek enthalten Bengels Gnomon, nachdem schon früher der erste Band mit einer kurzen, trefflichen Einleitung von Prof. R. Kübel über die Bedeutung und Eigenart Bengels erschienen ist. Der Gnomon, diese fortlaufende praktische Erklärung des Neuen Testamentes, gehört ja allerdings zu den klassischen evangelischen Schriften. Als er 1742 zum ersten male lateinisch erschien, fand er überall begeisterte Aufnahme, und Wesley, der Stifter des Methodismus, erklärte, er habe selber eine Erklärung des neuen Testamentes schreiben wollen; nachdem ihm aber das grosse Licht der Christenheit, Bengel, bekannt geworden, glaube er der Sache der Religion nicht besser dienen zu können, als wenn er den Gnomon übersetze. Seither sind fast 150 Jahre dahingegangen; aber abgesehen von manchen veralteten wissenschaftlichen Ausführungen, enthält das Buch nicht nur, wie der Verfasser selber bescheiden sagt, Fingerzeige, sondern eine wahre Fundgrube praktischer Bibelerklärung. Es war daher eine verdienstvolle Arbeit, in welche sich die Theologen Roquette, Küssner, Orthmann, Klas, Theel, Dietz, Borrmann, Dreising und Boy geteilt haben, eine gute, von veraltetem Ballast gereinigte Übersetzung des klassischen Werkes herzustellen. Diese Arbeit ist trefflich gelungen und so wird der Gnomon in dieser neuen Gestalt in den theologischen Studierzimmern eine hoch willkommene Aufnahme finden.

K. Böhringer, Basel.

P. Mehlhorn: **Aus den Quellen der Kirchengeschichte.** 1. Heft. Bis Konstantin. XIV, 116. Berlin, G. Reimer. 1894.

Es ist gewiss eine dankbare Aufgabe, für den Religionsunterricht an höheren Lehranstalten und zugleich zum Selbststudium für alte und junge Theologen als Ergänzung der kirchengeschichtlichen Handbücher ein kirchengeschichtliches Quellenbuch zu schaffen, zumal wenn die Aufgabe so glücklich gelöst wird, wie es von Mehlhorn geschehen ist. Von seinen beiden Vorgängern, Noack, der ein kirchengeschichtliches Lesebuch (1879, 2. Aufl. 1890), und Ludwig, der neuerdings ein Quellenbuch zur Kirchengeschichte (1871), herausgegeben hat, unterscheidet sich Mehlhorn neben anderem vor allem dadurch, dass er, reichhaltiger als Noack und doch nicht so umfangreich wie Ludwig, wohl die richtige Mitte einschlägt. Auch in der Auswahl der charakteristischen Stellen aus christlichen, ketzerischen und Profanschriften hat der Herausgeber im ganzen eine glückliche Hand gehabt, wie es auch ein durchaus richtiger Grundsatz ist, soweit als möglich immer die zuverlässigsten ältesten Quellen zu benutzen, und das sagenhafte bei Seite zu lassen, ausser wo gerade dieses für die Geschichte von bedeutsamer Wirkung gewesen ist wie in der Biographie des Petrus. Statt einzelner allzu kurzer, nur wenige Zeilen umfassender Belegstellen hätten wir allerdings oft etwas längeren Abschnitten den Vorzug gegeben. Die Einteilung des Stoffes ist eine gute und übersichtliche und verfällt in folgende Abschnitte: „Lebensausgänge von Männern des apostolischen Zeitalters; altchristliche Sitte und Sittlichkeit; Verfassung der alten Kirche: altchristlicher Kultus; altchristlicher Glaube; Christenverfolgungen; unter den Ketzern und Separatisten der alten Kirche haben auch die Gnostiker, worüber man verschiedener Ansicht sein kann, Berücksichtigung gefunden und es erscheint hier neben Saturninus auch Marcion, der wohl besser mit den Ebioniten als der letzte Ausläufer der beiden streiten-

den Parteien des Urchristentums betrachtet wurde, während Valentinus, der geistvollste und originellste Gnostiker, keine Aufnahme gefunden hat. — Die Übersetzungen, die wir kontrolliert haben, sind gut, meist aus dem Urtexte. und auch darin unterscheidet sich Mehlhorn vorteilhaft von seinen beiden Vorgängern, die sich nur zu sehr an die vorhandenen, z. B. Kösel'schen, nicht immer zuverlässigen Übersetzungen angelehnt haben. Von ganz besonderem Werte sind aber auch die zahlreichen Anmerkungen, die teils die Texte erklären, teils notwendige Erläuterungen und dankenswerte kirchenhistorische und literarische Notizen gehen. Mit einem Worte: Das Büchlein erfüllt seinen Zweck vollständig, und wir können nur wünschen, es möchte vielfach gebraucht und dadurch der Verfasser ermuntert werden, dem ersten bis Konstantin reichenden Hefte recht bald die weiteren folgen zu lassen und so nach und nach die ganze Kirchengeschichte durch solche sachlich geordneten Quellenauszüge zu illustrieren. K. Böhringer, Basel.

Walther, Dr. Fr., **Die christliche Glaubenslehre als Wissenschaft vom Lebensmut dargestellt.** S. 403. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1893. Mk. 6.

Wie der Verfasser im Vorwort sich ausspricht, ist diese Arbeit aus langjährigem Ringen nach einem befriedigenden Verständnis der christlichen Glaubenslehre hervorgegangen.

Der Verfasser äussert sich u. a. wie folgt: Diesem Gemisch der Meinungen gegenüber halte ich das Christentum für die einzig wahre Weltanschauung, deren Aneignung das einzige Mittel ist, um dem Menschen die Fähigkeit zu einem zielbewussten und kraftvollen Leben und Denken zu sichern. Ich sehe im Christentum die Mutter der gesamten modernen Kultur und die unentbehrliche Grundlage von Unterricht und Geistesbildung. Und ich will die Richtigkeit dieser Ansicht aus den überlieferten christlichen Dogmen selbst beweisen. Dabei bin ich jedoch keineswegs Intellektualist im bisherigen Sinn des Worts. Ich will nicht etwa jedem Christen die Kenntnis eines bis ins einzelne ausgeprägten Lehrsystems zumuten. Nach meiner Ansicht handelt es sich vielmehr bei Aneignung der christlichen Weltanschauung um eine charakteristische Stellung, welche wenigen Grundgedanken im Kopfe des Menschen eingeräumt werden muss. Auf diesen Grundgedanken erwächst die kindliche Demut, die vertrauensvolle Zuversicht und Leistungskraft des Christen. Allerdings bin ich der Überzeugung, dass sich von jenen Grundgedanken aus mit logischer Folgerichtigkeit eine entsprechende Beurteilung sämtlicher anderen Dinge, mit denen der Mensch zu schaffen hat, ergiebt. Die Glaubenslehre ist mir zugleich materiale Denklehre: ich sehe in derselben das Fundament einer gesunden und logisch haltbaren Anschauung von Welt und Menschenleben.

Wahrheit und Friede. Ein Jahrgang Predigten über die altkirchlichen Evangelien. Unter Mitwirkung namhafter Prediger herausgegeben von *Curt Stege,* Prediger an der Dankeskirche in Berlin. Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn. 1894.

In einer Zeit, da das Christentum immer aufs Neue seine Existenzberechtigung und die Kraft, die in ihm liegt, nachweisen muss, ist eine Sammlung von Predigten hervorragender Zeugen des Evangeliums aus den verschiedensten Ländern deutscher Zunge (Deutschland, Elsass, Schweiz) sehr zu begrüssen. Da die Verfasser, die sich vom Herausgeber zur Einsendung je einer Predigt für die 72 Sonn- und Festtage des Kirchenjahres haben bereit finden lassen, ihrer theologischen Richtung nach nicht ganz den nämlichen Ansichten huldigen, ist es um so erfreulicher, dass uns hier in ihren Äusserungen als Prediger die gemeinsame Liebe zum Evangelium und die Überzeugung, dass die Ergebnisse

einer besonnenen Wissenschaft nur zur festern Begründung desselben dienen, in einer Einheit entgegentritt, gegen welche einzelne Meinungsverschiedenheiten als unwesentlich erscheinen. Die Predigten sind alle biblisch wohl begründet, berücksichtigen die geschichtliche Bedeutung des Textes und verwerten diesen bald mit warmen Worten voll Begeisterung, bald in ruhiger Belehrung, überall aber ernst und gründlich, für die mannigfaltigen Bedürfnisse des einzelnen Christen, der Familien und der Kirche. So verschieden die Gemeinden sind, vor denen die Predigten gehalten wurden, und so sehr die Begabung und die Ausdrucksweise der 86 Geistlichen, die hier gleichsam sich vor uns hinstellen, kaum bei zweien ganz dieselben sind, weht uns doch aus allen ein Geist entgegen. Die erwähnte Manigfaltigkeit wirkt keineswegs auf den, der sie beobachtet, sondern wirkt im Gegenteil belebend, weil sie uns an den Reichtum des Evangeliums, in dem Jeder neben dem allgemeinen seinen besondern Segen empfängt, erinnert. Wie uns aber einerseits die durch dieses Buch verbürgte Tatsache, dass es der evangelischen Kirche nicht an wahrhaft gläubigen, wissenschaftlich tüchtigen und hochberedten Zeugen fehlt, in bangen Stunden trösten mag, so bildet es auch für diejenigen, die zu ähnlicher Tätigkeit berufen sind, eine Quelle heilsamer Aufmunterung und Belehrung für ihr Predigen. Möge das vortreffliche Werk, das sich durch güten Druck, feines Papier und ebenso schönen wie soliden Einband auch äusserlich empfiehlt, manchen Weihnachtstisch schmücken und die mit ihm Beschenkten erfreuen.

H. Baiter.

Kamphausen, D. *Adolf*. **Die berichtigte Lutherbibel.** Rektoratsrede mit Anmerkungen. — Berlin, bei Reuther & Reichard, 1894. S. 66. gr. 8°.

Diese, zuerst in der Zeitschrift: „Halte was du hast“ erschienene Rektoratsrede wird hier separat mit 74 Anmerkungen herausgegeben, in denen sich ein überaus reiches, für den Gegenstand orientierendes Material zusammengetragen findet. Nachdem im Februar 1892 die im Auftrage der deutschen evangelischen Kirchenkonferenz durchgesehene Ausgabe der berichtigten Lutherbibel erschienen war, hatte sich nämlich Kamphausen als einer der berufensten Mitarbeiter derselben veranlasst gesehen, in dieser knappen Form über die ganze, so schwierige Bibelübersetzungsfrage darzulegen.

Goetz, Lic., *Carl*. **Die Busslehre Cyprians.** Eine Studie zur Geschichte des Busssakraments. Königsberg i. Pr., b. Braun & Weber, 1895. gr. 8°. S. 100. Preis 2 Mk.

Die Schrift ist Bischof Reinkens gewidmet.

Der Verfasser geht darauf aus, in Studien zur Geschichte des Busssakramentes die Umbildung der alten zur modernen Buss- und Ablasslehre aufzuzeigen. Um zur richtigen Beurteilung der im Mittelalter geschehenen Veränderung sichern Grund unter den Füssen zu haben und in Ermanglung brauchbarer Darstellungen der alten Busslehre, greift er, wie sich's indertat von selbst versteht, auf die Busslehre Cyprians zurück, von der sich ein klares Bild geben lässt, während sonst gerade diese Materie recht schwer darzustellen ist, indem dieses Bussverfahren in der Praxis sich beständig änderte.

Weshalb hat unsere Kirche noch kein neues Bekenntnis? Von *Philalethes*. Göttingen, Vandenhöck & Ruprecht 1894. gr. 8°, S. 39. 60 Pf.

Verfasser weist die Forderung nach einem neuen Bekenntnis ab. Er fasst seine Ausführungen in folgendes Bild zusammen: Jene alten Bekenntnisse sind dem grünen Kelche der Blüte zu vergleichen, unter dessen schützender Hülle die schöneren, buntfarbigen Kronenblätter sich bilden. In der Reformation durchbrach die Blütenkrone lebendigerer, vollerer evangelischer Erkenntnis die deckende Hülle. Seitdem haben die Kronenblätter sich immer reicher entfaltet, und die Kelchblätter weiter hinabgebogen. Da ist es Torheit und Frevel, die ersteren soweit abstutzen und ausrupfen zu wollen, bis das ganze sich wieder mit den zusammenschrumpfenden Kelchblättern bedecken lasse!

Simons, Lic. *Ed.*, **Die älteste evangelische Gemeindearmenpflege am Niederrhein und ihre Bedeutung für unsere Zeit.** — Bonn, bei Emil Strauss, 1894. S. 166. gr. 8°. Preis 3 Mk.

Es erzeigte sich in der erregten sozialen Bewegung der Gegenwart die Notwendigkeit, auch die christliche Liebestätigkeit einer genanern Untersuchung zu unterziehen, insbesondere verlohnte es sich, einer ahsprechenden katholischen Geschichtschreibung gegenüber das Armenwesen seit der Reformation ins rechte Licht zu stellen. Uhlhorn hat hierin trefflich vorgearbeitet, Achelis in seiner praktischen Theologie dieses Gebiet gebührend berücksichtigt. Und wie sollte indertat der künftige Pfarrer sich einer gründlichen Kenntnis dieses Gebietes entschlagen können?

Dass die Ausbildung einer kirchlichen Armenpflege ein Verdienst der reformierten Kirche ist, wird von Uhlhorn dargetan; Achelis weist nach, warum grade der reformierte Typus zu jener Ausbildung drängte. Der Boden aber, auf welchem solche Ausgestaltung sich am Reinsten vollzogen hat, ist innerhalb Deutschlands der der niederrheinischen Gemeinden.

Es erscheint demnach bei solcher Sachlage als kein überflüssiges Beginnen, die Grundlagen und Anfänge der evangelischen Gemeinde-Armenpflege am Niederrhein zum Gegenstand einer eingehenderen Darstellung, als sie ihnen bisher zuteil geworden ist, zu machen, d. h. also einerseits jenen Wurzeln der in fast alle neueren Verfassungsgesetze der deutsch-evangelischen Landeskirchen übergegangenen Bestimmungen über kirchliche Armenpflege bis in ihre Fasern und Spitzen nachzugehen, anderseits die Erstlingsfrüchte, die trotz ihrer Reife und Schönheit bisher noch nicht gewürdigt wurden, aufzuweisen. Bei unserer heutigen Arbeit, die nach Verwirklichung des Gemeindegedankens trachtet, von dieser klassischen Form der Gemeindearmenpflege abzusehen, wäre unverantwortlich.

Die gründliche historische Arbeit, die Simons uns hier vorlegt, hat daher zugleich aktuelle Bedeutung.

Bibliotheca Samaritana III., gesammelt aus den Manuskripten des Britischen Museums, der königlichen Bibliothek in Berlin, der herzoglichen Bibliothek in Gotha, der Vatikana, der Barberini, und herausgegeben von Dr. *M. Heidenheim.*

Band III der *Bibliotheca Samaritana* enthält aus dem Fünfbuche Marqnat's Auszüge (solche fanden sich auch schon im Band II): Marqnat, Buch I, Buch der Wunder (Sendung Mosis, dessen Verkehr mit Pharao). Buch II enthält den Exodus; Buch III einen Commentar zu Deuteronomium, Cap. XXXII. Der samaritanische Text ist in der hebräischen Quadratschrift mitgeteilt und mit wörtlicher Uebersetzung. Über 500 Noten erläutern die schwierigen Stellen. Die Appendices enthalten eine Columne einer alten Pentateuchquelle zu Rahlais, die samaritarischen Kalendarien und Auszüge aus den übrigen Büchern Marquat's. Die Einleitung enthält neben sprachlichen Bemerkungen eine Darstellung der ganzen samaritanischen Liturgie, der Theologie der Samaritaner, Christologie und Eschatologie etc. etc. Nach dem Erscheinen dieses Bandes veröffentlicht Dr. Heidenheim unter dem Titel Materialien der biblischen Textkritik: 1) Untersuchungen der neuesten Pentateuchkritik, worin besonders dargetan werden soll, dass erst nach einem Versuche, die ursprüngliche Textgestalt zu entdecken, von einer endgültigen Kritik des Pentateuchs die Rede sein kann. 2) Die Pentateuchrolle zu Bologna. 3) Kritische Bemerkungen zu den erschienenen Teilen *The sacred Books of the Old Testament*, von Paul Haupt. 4) Neue Varianten zum Buche Daniel. Ferner eine Anzahl von Excerpten aus den englischen und römischen Bibliotheken. Das ganze Werk soll Beiträge zur Einleitung in das alte und neue Testament veröffentlichen.

Franz Jacobi, ev. Pfarrer in Thorn: **Das liebreiche Religionsgespräch zu Thorn 1645.** Gotha, Friedrich Andreas Perthes. 1895. 99 S. Mk. 1. 20. Das Vorwort sagt:

Unter den zahlreichen Religionsgesprächen, in denen man sich bemühte, die christlichen Konfessionen zu vereinigen, ist das Thorner kein uninteressantes. Die Jesuiten, welche die katholische Geistlichkeit Polens in jener Zeit beherrschten, erscheinen hier im Mantel der Liebe und Freisinnigkeit. Doch blickt aus

diesem Mantel gar schnell der alte Fanatismus hervor. Den Reformierten wird die Aufnahme ihres Glaubensbekenntnisses ins Protokoll verweigert, den Lutheranern gar der Mund verboten. Die Reformierten machen immer aufs neue den Versuch, eine Union mit den Lutheranern herbeizuführen, werden aber aufs schroffste von denselben zurückgestossen. Des grossen Kurfürsten Vertreter Calixt, fast der einzige Protestant, welcher auf das Gespräch grosse Hoffnungen gesetzt, wird um seiner unionistischen Gesinnung willen von einer wirksamen Teilnahme an diesem Einigungsversuche ausgeschlossen. So klingt der Titel, unter welchem die Einladungen erfolgten, „liebseiches Gespräch" (colloquium charitativum) fast wie Hohn, kaum ist auf einer Disputation gehässiger gezankt worden, als hier. Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts erscheint hier in seiner ganzen Zersplitterung und Ohnmacht, aber auch in seiner Bekennertreue gegenüber Rom.

Für die Kirchengeschichte ist dies Gespräch noch deshalb von Bedeutung, weil es einen Hauptanlass zu den langwierigen, traurigen synkretistischen Streitigkeiten gegeben und das hier entstandene reformierte Glaubensbekenntnis (declaratio Thoruniensis) symbolisches Ansehen erlangt hat. Für die Kulturgeschichte ist die schleppende Verhandlungsweise, das beständige Protestieren und Rückprotestieren, das Haschen nach Titeln und Würden bezeichnend. Kurz, es tritt hier ein rechtes Kirchen- und Kulturbild aus jenem trüben, und doch wieder an hochbegabten Geistern reichen Jahrhunderten vor das Auge.

Diese Schrift ist eins mit kleineren Zusätzen versehene Sonderausgabe aus der „Zeitschrift für Kirchengeschichte". Der ursprünglich gezogene Rahmen liess eine grössere Erweiterung nicht zu.

Corrigenda.

Bei der beschleunigten Herstellung des letzten Heftes wurde leider versäumt, den Herren Verfassern die Aushängebogen zur Correctur zuzustellen. Es blieben infolge dessen eine Anzahl sinnstörender Druckfehler. Die hauptsächlichsten im Aufsatz des Herrn Professors G. von Schulthess-Rechberg über „Das Recht der christlichen Ethik" in Nr. 1 dieses Jahrganges von S. 26—46 sind:

S. 26 Z. 4 v. u. lies: **haben** statt aber.
S. 27 Z. 2 v. o. **nehmen** statt **nahmen**.
S. 27 Z. 18 v. o. **Constellation** statt **Olonstellation**.
S. 27 Z. 5 v. u. **bewähren** statt **berühren**.
S. 29 Z. 16 v. u. ist „heutigen" zu streichen.
S. 29 Z. 6 v. u. **kennt** statt **kannte**.
S. 30 Z. 8/9 v. o. **vorauszusetzen** statt **vorauszusehen**.
S. 30 Z. 15 v. o. als **wenn** er statt als er.
S. 32 Z. 3 v. u. ist nach: aber „nicht" einzufügen.
S. 42 Z. 10 v. o. **beachte** statt **brachte**.
S. 42 Z. 22 v. o. die einen sagen: die Natur hat allein Recht, **oder**, weil . . statt die einen **siegen**. Die Natur hat allein Recht, weil . .
S. 45 Z. 1 v. o. in **dem** Menschen statt in **den** Menschen.
S. 45 Z. 16 v. o. ist das „da" zu tilgen.

In der Arbeit des Herrn Dr. Buss verblieben folgende Fehler:

Seite 4 Zeile 5 v. o. lies: Am**a**sa statt **A**mosa.
S. 8 Z. 8 v. u. A**n**gera statt A**u**gera.
S. 8 Z. 8 v. u. Sta**t**io statt Sta**b**io.
S. 14 Z. 3 v. o. Brentano statt B**e**ntano.
S. 15 Z. 17 v. o. „neben der Kirche **her**" statt hier.
S. 15 Z. 2 v. u. sag**t** statt sag**te**.
S. 16 Z. 20 v. o. d**em** Leisen statt den.
S. 17 Z. 19 v. u. Hr. Sch**ü**tz statt Schutz.
S. 17 Z. 13 v. u. **18.** Jahrhundert statt **13.**
S. 19 Z. 7 v. o. **L**anghaus statt **S**anghaus.
S. 20 Z. 21 v. u. genug sein k**ö**nnte statt k**o**nnte.
S. 22 Z. 21 v. u. k**ü**nstlerische statt h**ü**nstlerische.
S. 23 Z. 14 v. o. der Farben n**o**ch statt nach.
S. 23 Z. 18 v. o. Sp**a**simo statt Sp**a**timo.
S. 24 Z. 18 v. o. **e**cht plastisch statt recht.
S. 25 Z. 13 v. u. Alt**a**r statt Alt**e**r.
S. 25 Z. 11 v. u. g**ä**be statt g**a**b.

Zur Religionsphilosophie der Gegenwart.

Eine kritische Rundschau von *Dr. J. Kreyenbühl (Zürich).*

(Fortsetzung.)

Die Vereinigung von Glauben und Wissen ist ebenso dringend gefordert von dem *religiösen* wie von dem *wissenschaftlichen* Bedürfnis der menschlichen Natur. Denn die *religiöse* Wahrheit ist nicht dieser höchste Lebenswert des Individuums, wenn die Wissenschaft eine andere Wahrheit und einen andern Lebenswert ihr gegenüberstellt, überordnet oder jene als Unwahrheit und Täuschung, ja als ein zu bekämpfendes Vorurteil erklärt. Und die *Wissenschaft* ist so lange nicht the completely unified knowledge, als in ihren Prinzipien und Endergebnissen die religiösen Tatsachen nicht erklärt, verwertet, verifizirt, sondern wegerklärt, umgedeutet und negirt sind. Aber ebensowenig hat die Wissenschaft die ihr notwendige Gestalt des Abschlusses in der Philosophie, wenn eine sogenannte kirchliche Glaubenswissenschaft, Dogmatik u. drgl. eine abschliessende wissenschaftliche Welterkenntnis mit Hülfe eines Glaubens zu Stande zu bringen glaubt, die nun und nimmer Grund und Inhalt einer philosophischen Welterkenntnis, einer philosophischen Gnosis sein kann, sondern nur die Karikatur einer kirchlichen Scholastik und im besten Falle ein Gemisch von Philosophie und Kirchenlehre erzeugt. Es verlangt also der Ernst und die Würde des religiösen Lebens und der Ernst und die Würde der Wissenschaft, es verlangt der ganze Mensch in seiner geistigen Bestimmung, dass der Zwiespalt der Weltanschauungen beseitigt und in der Einen Welt mit der Einen Bestimmung des Einen menschlichen Geschlechts auch eine einheitliche Erkenntnis und Wertschätzung dieser Welt und unseres Lebens in ihr und mit ihr verwirklicht werde. Wer diesen Zwiespalt erträgt, zeigt damit nur, dass weder der religiöse noch der wissenschaftliche Geist in ihm zur wahren und vollen Gestalt ausgebildet sind, in der sie Sache des ganzen Menschen, der vollen Persönlichkeit sind.

Insbesondere ist es ein schlimmes Zeichen für das religiöse Leben, wenn, wie es heute wieder von theologischer Seite geschieht, der Glaube vom Wissen abgesondert und ferngehalten, die Theologie auf angebliche Gefühlserlebnisse oder auf die Äusserlichkeit geschichtlicher Tatsachen basirt wird, wenn in ganz sinnloser Weise Metaphysik d. i. die philosophische Erkenntnis des Übernatürlichen und Übermenschlichen von der wissenschaftlichen Darstellung des Glaubensinhaltes ausgeschlossen, der Metaphysik der Charakter als Wissenschaft abgesprochen und dann doch wieder eine wissenschaftliche

Dogmatik d. h. eine wissenschaftliche Darstellung des Übersinnlichen und Übermenschlichen als Aufgabe der Theologie erklärt wird: es steht schlimm um den religiösen Glauben, wenn derselbe sich als „fauler Glaube" mit dem faulen Frieden einer doppelten Wahrheit begnügen muss und er nicht im Stande ist, sowohl das Verhältnis der erschlichenen Einheit von Glauben und Wissen, als das Verhältnis der offenen Feindschaft zwischen beiden durch das Verhältnis einer innern Zusammengehörigheit zu ersetzen.

Die Theologie, welche diesem Grundsatze folgt, beweist damit nicht mehr und nicht weniger, als dass der *Glaube,* der im Sinne des Christentums *eine den ganzen Menschen und die ganze Menschheit erfassende, durchdringende und umgestaltende Realität und Macht sein soll, zu einer blossen Angelegenheit der Theologen und Kirchenmänner herabgesunken ist.*

Geht der Glaube nach dieser Meinung nur die Theologen an, die, wie es scheint, mit einem besondern Glaubensorgan und spezifischen Glaubenssinn auf die Welt gekommen sind, geht er die Wissenschaft und die *Philosophie nichts an,* nun so haben sich ja die kirchlichen Kreise gar nicht zu beklagen, wenn die nicht-theologischen Kreise sich *ihrerseits um den Glauben nichts bekümmern* und den Theologen und Kirchenmännern die res fidei et morum zu ausschliesslicher Behandlung überlassen. Dann sollen aber auch diese Theologen aufhören, über die Glaubenslosigkeit, Unkirchlichkeit und den religiösen Indifferentismus zu jammern, der die notwendige Folge einer Theorie ist, die den Glauben zum Monopol einer theologischen Kaste oder einer kastenmässigen Theologie macht. Wie wenig diese neueste Modetheologie, die ja nichts anderes ist als ein neuer Aufputz unwissenschaftlicher Orthodoxie, dem wahren Geiste des Christentums entspricht, ist aus jeder Seite der Geschichte der christlichen Kirche ersichtlich. Denn sowie das Christentum als eine den ganzen Menschen und die ganze Menschheit umschaffende Macht in die Welt getreten ist, so hat es auch die Wissenschaft und damit die Philosophie als die Einheit und Zusammenfassung alles Wissens in ihrem Grunde ergriffen und eine geschichtliche Entwicklung derselben eingeleitet, welche in allen Phasen, in den Phasen des Aufbaus wie der Zerstörung, des Fortschritts wie des Rückschritts, ein wesentliches Verhältnis zum christlichen Prinzip gehabt hat. Die Paulinische und die Johanneische Gnosis, der Gnostizismus, die patristische Philosophie, die Scholastik und Mystik des Mittelalters, die neuere Metaphysik, die Religionsphilosophie von Kant an, der spekulative Idealismus bis herab zu den metaphysischen Systemen und Versuchen der Gegenwart — sie alle sind nur unter der Voraussetzung verständlich und zu Stande gekommen, *dass im Princip des christlichen Glaubens irgendwie auch ein Princip der philosophischen Erkenntnis liegen müsse und wirklich*

liege. Die gegenwärtige Modetheologie, welche Philosophie vom Glauben und den Glauben von der Philosophie ausschliesst, verleugnet damit die Universalität, die allgemein menschliche Bedeutung, den wahren Humanismus des christlichen Glaubens und steht im Widerspruch mit der gesamten Entwicklung der modern-europäischen d. h. irgendwie vom christlichen Geiste beeinflussten Wissenschaft. Sie ist so wenig *christlich,* als sie wahrhafte *Wissenschaft* ist und eine „Theologie" wie canis a non canendo und müsste von Rechts wegen nicht *θεολογία,* sondern *θεαλογία* heissen. Durch eine solche Theologie wird der christliche Glaubensinhalt in die persönliche Mystik des Gefühls oder in die Positivität sogenannter geschichtlicher Tatsachen hineingebannt, das Christentum, das eine Sache des ganzen Menschen und der gesamten Menschheit sein wollte, zu einer Privatsache der Theologen und Kirchenmänner gemacht und sein Einfluss auf die Wissenschaft und durch sie auf die ganze Kultur unterbunden, die Menschheit in die Kaste der Glaubenden und der Wissenden getrennt, ein ungesunder Mystizismus, Pietismus und eine geistlose Orthodoxie erzeugt, die Bewährung und Beglaubigung der christlichen Idee in der Totalität des geistigen Lebens unmöglich gemacht und das Grundübel in der gegenwärtigen Wissenschaft, der Zwiespalt zwischen Glaube und Wissen, im Namen der Religion sanktionirt und unheilbar gemacht.

Gegenüber allen diesen Verirrungen, mögen sie nun von Philosophen oder von Theologen vertreten werden, ist es heute die dringendste Aufgabe der Philosophie, die Einsicht zu begründen und zu verbreiten, dass der Zwiespalt zwischen Glaube und Wissen nicht mehr länger fortdauern darf und dass die rechte Entwicklung des Wissens wie des religiösen Glaubens kategorisch und gemeinsam eine *Neugestaltung des Verhältnisses zwischen Glaube und Wissen,* Theologie und Philosophie, Kirche und menschlicher Kultur verlangen.

Wenn wir uns nicht völlig täuschen, so stehen wir innerhalb der unmittelbaren Gegenwart im Begriffe, eine solche *Neugestaltung,* welche, wie sie Religion und Philosophie gemeinsam ergreift, auch beide gemeinsam umgestalten müsste, von verschiedenen Seiten angebahnt zu sehen. Von entschiedenen und durchgreifenden Erfolgen kann bei diesen Bemühungen noch nicht die Rede sein, aber die Anzeichen mehren sich von Tag zu Tag, dass wir uns dem ersehnten Ziele nähern.

Vor allem und in erster Linie ist es die *Philosophie* selbst, welche, in den namhaftesten Vertretern nicht bloss *freisinniger,* sondern sogar *religiöser,* als die kirchliche Theologie, durch eine Umgestaltung ihres Verhältnisses zu Religion, Christentum, Theologie für die *Wissenschaft,* die *Kultur* und das *religiöse Leben* neue Bahnen zu eröffnen sucht. Die Philosophie steht auf dem Punkte,

die grossen Lehren zu beherzigen, welche ihr die geschichtliche Entwicklung gegeben hat und eine Weltanschauung zu begründen, die nicht dem Inhalt des Glaubens fremd und äusserlich gegenübersteht, nicht den Anspruch erhebt, den Gehalt des Glaubens als „philosophische Religion" zu ersetzen und nicht als ihre Aufgabe ansieht, jenen Inhalt als Täuschung aufzulösen, sondern unter Anerkennung des besondern, eigenartigen, positiven Wertes des religiösen Glaubens *eine damit übereinstimmende Grundlage der wissenschaftlichen Welterkenntnis* zu gewinnen und so Philosophie als *wissenschaftliche Einheit von Glaube und Wissen* zu vollziehen. Die Philosophie versucht ihren *metaphysischen Neubau unter Zuhülfenahme der Substanz des religiösen Glaubens.* Die bedeutendsten, universalsten und einflussreichsten Leistungen der zeitgenössischen Philosophie sind aus dieser Inspiration entsprungen. Die Überzeugung wird aber immer allgemeiner, dass ein blosses Wissen, das nur mit nackten *Tatsachen* und blossen *Begriffen* operirt, den wahren Tatbestand der Welt nicht versteht, dass vielmehr erst dann von einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt zu reden ist, wenn als der eigentliche Sinn und als der tiefste Inhalt alles Seins und Geschehens die *Werte* erkannt sind, welche alle Dinge für das Leben des Geistes haben und ein einheitlicher Zusammenhang, der diese Werte zu *Einer Ordnung* verknüpft. Von verschiedenen philosophischen Individualitäten ist diese Aufgabe der Philosophie, eine wissenschaftliche Darstellung der Welt als einer Wert-Ordnung zu sein, zu lösen unternommen worden. Beneke, Fechner, Lotze gehören hierher, aber auch die Pessimisten Schopenhauer und E. v. Hartmann legen ihrer *Weltanschauung* einen *Wertmasstab* zu Grunde, wenn sie meinen, das *überwiegende Übel* in der Welt habe den Sinn, den Menschen zu einem vollständigen Verzicht auf individuelle Befriedigung und damit zu einer Aufhebung des Willens zum Dasein zu veranlassen, wodurch dann das gesamte wertlose Dasein beseitigt und — wie der Metaphysiker Hartmann beifügt — der Urheber dieses Daseins von der Qual desselben befreit wird.

Eine Einigkeit darüber, in welchem Werte die Philosophie den tiefsten Sinn der Welt zu finden habe, ist bis jetzt auch von der zuletzt genannten philosophischen Richtung nicht erzielt. Aber als eine gemeinsame Überzeugung gilt dennoch, im Gegensatze zu jeder Art von Wissensvergötterung, der Grundsatz, dass blosse Einsicht in Tatbestände und blosse Diskussion von Erkenntnisformen und -Formeln *noch keine Philosophie* sind, sondern dass der Philosoph als Sinn aller Tatbestände und als eine allem Denken vorausliegende Wirklichkeit irgend einen Wert des Weltganzen anzuerkennen, durch unmittelbare Erfahrung aufzufassen oder im weitesten Sinne zu *„glauben"* habe. In sehr entschiedener Weise hat *Friedr. Paulsen*

in seiner (soeben in zweiter Auflage erschieuenen) „Einleitung in die Philosophie“ dieser Überzeuguug, aus der allein die Wiedergeburt der Philosophie zu erwarten ist, zum Worte verholfen. „Jede Philosophie“, sagt Paulsen (a. a. O. S. 322, 1. Aufl.) sehr richtig, „sofern sie Philosophie in dem alten Sinn, Welt- und Lebensanschauung, sein will, enthält auch eiu Element des Glaubens in sich, das die Wissenschaft als solche nicht enthält. Jede Philosophie geht zuletzt darauf hinaus, Sinn in die Dinge zu bringen oder vielmehr den Sinn, der in den Dingen ist, aufzuzeigen. Dieser Sinu ist aber im letzten Grunde immer eine Sache nicht des Wisseus, sondern des Wollens und Glaubens. Was dem Philosophen selber das höchste Gut (eben der einheitliche Weltwert) und letzte Ziel ist, das sieht er in die Welt als ihr Gut uud Ziel hinein. In diesem Sinne ist das Augustinische Wort: fides praecedit rationem (der Glaube geht der Vernunft voraus) eine allgemein menschliche Wahrheit, ja der eigentliche Schlüssel zum Verständnis aller Philosophie.“

Von dieser Üeberzeugung bis zu einer religiösen Begründung der Philosophie ist nur ein kleiner Schritt oder vielmehr, die Begrüudung der Philosophie durch den Glauben an den höchsten und allumfassenden Wert der Welt ist selbst schon ein *religiöser Akt*, ein Akt des Glaubens, denn es ist unmöglich, im Glauben an die Werte der Welt den religiöseu Wert auszuschliessen und ebenso unmöglich, eine Einheit und eine Ordnung jener Werte auf wissenschaftlichem Wege herzustelleu ohne Anerkennung des religiösen Wertes, der zur Durchführung jener wissenschaftlichen Aufgabe unerlässlich ist. Und so ist die Philosophie durch ihr Wesen und ihre Aufgabe selbst dazu gedrängt worden, abermals mit der Substanz des religiösen Glaubens in ein inneres und engeres Verhältnis zu treten. Sie hat die ihr von Kant gestellte Aufgabe, „eine Lehre vom höchsten Gute zu sein, mit dem Bestreben, es darin zur Wissenschaft zu bringen“, abermals nicht zu lösen unternehmen können, ohne Verbindung und Fühlung zu suchen mit jener andern Gestalt des Geistes, in welcher das höchste Gut gleichfalls Inhalt und Mittelpunkt alles Lebens ist, mit der *Religion*, von der selbst der absolute Philosoph *Hegel* anerkennt, „dass sie früher in der Zeit, als die Wissenschaft es ausspricht, was der Geist und die Wahrheit ist.“

Soll aber diese *Erneuerung der Philosophie* unter Zuhülfenahme der religiösen Werte gelingen, so ist wohl zu beachteu, dass es zu diesem Zwecke nicht mehr und nicht weniger bedarf, als einer *Erneuerung des religiösen Lebens selbst.* Eines ist von dem andern schlechterdings nicht zu trennen und beides in untrennbarer Einheit ist die *eigentliche Lebensaufgabe*, in welcher die geistige Entwicklung der *Gegenwart* ihren Höhepunkt und damit den Ausgangspunkt für eine neue Epoche des menschlichen Geisteslebens gewinnt. Die Philo-

sophie, wie übrigens die gesamte geistige Kultur, ist jeweilen wesentlich von dem Stand des religiösen Lebens beeinflusst worden. Die Entwicklung der Philosophie machte sich anders in der vorchristlichen, anders in der christlichen Zeit, anders zur Zeit der Scholastik, anders zur Zeit der Reformation. Und in der Gegenwart, wo es sich darum handelt, für die philosophische Entwicklung einen neuen Grund zu legen, handelt es sich gleichzeitig darum, das religiöse Leben so zu gestalten, dass endlich einmal eine Übereinstimmung zwischen dem religiösen Leben und der philosophischen Erkenntnis und damit eine Weltanschauung erreicht werden kann, welche der menschlichen Entwicklung angemessen ist. Der in der Gegenwart allgemein erstrebte Anlauf der Philosophie zu einer neuen Metaphysik wird ganz sicher nur gelingen durch eine Reform innerhalb des religiösen Lebens; *die religiöse Frage der Gegenwart ist zugleich die philosophische Frage und die religiöse Reform die philosophische Reform*. Daher kommt es, dass die Philosophie der Gegenwart sich mit dieser Ausdehnung und Energie der Erforschung des religiösen Problems zugewendet hat. Die Philosophie will einmal vollständige Klarheit und Gewissheit über das Wesen, die Bedeutung, die Stellung der Religion im menschlichen Leben, sie will insbesondere eine richtige Einsicht in das wahre Wesen des Christentums, weil sie weiss, dass ohne Mitwirkung des religiösen und christlichen Faktors ein Neubau der Philosophie nicht möglich ist. Und endlich, da die bestehende kirchliche Form der christlichen Religion als auf einem wesentlich mittelalterlichen Verhältnis von Glauben und Wissen beruhend oder, wie die protestantische Dogmatik, von dem falschen Verhältnis einer erschlichenen Einheit oder einer äusserlichen Coordination beider infizirt, dem philosophischen Neubau als der innern Einheit von Glauben und Wissen nicht genügen kann, so ist die Philosophie mehrfach bereits dazu fortgeschritten, über alle diese kirchlich-theologischen Formen des Christentums hinausgehend *von sich aus eine Umgestaltung derselben* und somit eine *religiöse Reform* vorzunehmen. Man wird in der Gegenwart keine philosophische Darstellung der Religion finden, welche nicht zugleich Keime, Ansätze und Vorschläge zu einer praktischen Umgestaltung des religiösen Lebens enthielte. Lotze, Fechner, Paulsen, Eucken, Volkelt, E. v. Hartmann, Spicker u. s. w., sie alle betreiben *philosophische Erkenntnis der Religion* wesentlich im Hinblicke auf eine *praktische Umgestaltung der Religion*. Die Zeit, da die Philosophie „absolutes Wissen“ und damit eben absolute Theorie war, ist vorbei und nur noch durch minderwertige Scholastik vertreten; die Philosophie will *weniger* sein, als absolutes Wissen, aber eben darum *mehr*, als blosses Wissen; sie will eine Macht des Lebens, ein Faktor im Prozesse der Kultur sein. Hölderlin's Frage wird von ihr energisch

bejaht: *Die Bücher wollen leben.* Die durch eine Reihe vortrefflicher Darstellungen — man denke an Pfleiderer, Vatke, Rauwenhoff, E. v. Hartmann, Caird — vertretene *Religionsphilosophie* der Gegenwart soll der Philosophie den rechten Grund des Glaubens liefern für die Weltanschauung, in welcher Glaube das A und O des Wissens ist, und dieser rechte Grund des Glaubens kann leider der *kirchlichen Form desselben nicht entnommen,* er muss vielmehr durch eine *Umbildung dieser Form,,* durch religiöse Reform, gewonnen werden. Die Philosophie muss die kirchliche Glaubensform zerbrechen, wenn die *christliche Substanz* mit der *Wissenschaft jene Einheit* eingehen soll, deren Fehlen das Unglück unserer Zeit, deren Herstellung die Sehnsucht und das Heil unserer Zeit ist.

Die ausgedehnte Bearbeitung der Religionsphilosophie in der Gegenwart hat also ihren wesentlichen Grund in dem Bestreben der Philosophie, sich *einen sichern Grund zu einem Neubau* zu verschaffen und dieses Bestreben ist unabtrennbar von dem andern, die zu diesem Zwecke ungeeignete *kirchliche Glaubensreform aufzulösen und eine neue Gestalt des christlichen Geistes herauszuarbeiten welche, mit der Philosophie vereint, die unzerstörbare Weltanschauung, der zukünftigen Menschheit sein wird.*

Unter diesem Gesichtspunkte soll es mehr sein, als eine bibliographische Rundschau oder als ein blosses litterarisches Referat, es soll ein Beitrag sein zur Klärung der philosophischen und religiösen Frage und zur Symptomatik des Zeitgeistes und eine bescheidene Förderung des höchsten philosophischen Zieles, „dass die Bücher leben", wenn im folgenden eine Reihe von religionswissenschaftlichen Arbeiten, die der Zufall zusammengeführt hat, der Bekanntschaft weiterer Kreise vermittelt und nach ihrem für die Hauptfrage der Gegenwart: — die Umgestaltung der Philosophie (und mit ihr der gesamten menschlichen Kultur) durch eine Umgestaltung des religiösen Lebens — bedeutsamen Inhalte dargestellt werden. Da wir im Vorhergehenden die allgemeinen Verhältnisse, die zwischen Glaube und Wissen möglich und wirklich sind, ausführlich genug dargestellt und gewürdigt haben, dürfen wir uns bei den einzelnen Vertretern jener Verhältnisse kürzer verweilen.

II.

Th. Ziegler und E. Häckel.

Wir beginnen mit einer merkwürdigen Zwittergestalt, die bald anzieht, bald abstösst und nach der Natur solcher Geschöpfe jedenfalls nicht fortpflanzungsfähig ist und kein „lebendes Buch" heissen kann. Professor Theobald Ziegler in Strassburg (früher in Winterthur) steht

mit seinen fünf Vorträgen über „Religion und Religionen“ (Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1893) wesentlich auf dem Boden von Ludwig Feuerbach. Ein einziger Satz kennzeichnet mit wünschenswerter Deutlichkeit die Denkweise des Verfassers: „Dass die Religion ein spezifisch Menschliches sei, darüber sind wir ja wohl alle einig. *Also nichts Göttliches.* Religionsphilosophie ist in erster Linie Religionspsychologie.“ (S. 20). Oder, wie Feuerbach gesagt: Theologie ist Anthropologie, da Gott das Geschöpf des Menschen ist. Wenn also die Religiösen die Religion im Unterschiede von Feuerbach und Ziegler nicht als etwas spezifisch d. h. exclusiv Menschliches, sondern als etwas Göttliches ansehen, unter Gott eine *Wirklichkeit* verstehen, so zeigt ihnen Ziegler, dass dieser Gott eine blosse *Vorstellung* des Menschen ist. „Auch das Unendliche (wie die Aussenwelt) wird projizirt und so entsteht der Glaube an ein Unendliches in mir, an einen Gott, an meinen Gott“ (S. 34). Die Religion der Religiösen ist eine Illusion. Insoweit ist Ziegler Schüler und Anhänger Feuerbachs.

Aber nun die andere Seite des Zwitterdings. Es ist eine Illusion, zu meinen, Religion beziehe sich auf einen wirklichen Gott. Aber darum ist sie nicht ein blosser Schein, eine absolute Täuschung, ein Zustand ohne Grund und ohne Werth. Sie ist ein *wirklich erlebter Zustand des Gefühls.* Der Schüler Feuerbachs schlüpft in den Predigerrock Schleiermachers und rekonstruirt nun die Religion als eine *vom Subjekt gefühlte Wirklichkeit,* die er als eine *von und in Gott gegründete Wirklichkeit* nicht wollte gelten lassen.

Vorher hat es geheissen: Nichts Übermenschliches, nichts Göttliches, *nur Menschliches,* und jetzt preist Ziegler das *Gefühl des Unendlichen,* das uns aus der Enge hinaus in's Weite, über die Kleinheit hinweg in's Grosse, *vom Endlichen aufwärts zum Unendlichen trägt*“ (S. 87 fg.). Vorher „projizirte“ der Mensch das „Unendliche“ aus dem Endlichen heraus, jetzt wird das Endliche zum Unendlichen „erweitert“.

In dieser widerspruchsvollen Zwittergestalt gleicht das Buch Zieglers einer vergoldeten aber tauben Nuss. Das Gefühl für das Unendliche ist die Schleiermacher abgeborgte Vergoldung, aber den Kern der Nuss, die allen Religionen ohne Ausnahme feststehende Wirklichkeit des übermenschlichen Grundes, Inhaltes und Wertes aller Religion, die jede Religion als ihren „Gott“ benennt, hat Feuerbach ausgehöhlt. So kennzeichnet die Schrift, schillernd zwischen Feuerbachscher Unreligion und Schleiermacherscher Gefühlsreligion, die „Suchenden inmitten der grossen Krisis“ (S. 4), die immer und ewig suchen, weil sie die Religion *nicht da finden* wollen, *wo sie ist,* im positiven, religiösen Leben des *menschlichen* Geistes, welches die

Offenbarung eines *göttlichen* Geistes ist, sondern da, *wo sie nicht ist*, im religionslosen Raisonnement und im verschwommenen, absolut unbestimmten und individualistischen Gefühl.

Das Widerspruchsvolle an Zieglers Schrift, die ewige und einheitliche Substanz und den letzten Grund aller Religion, die Realität des Göttlichen, aufzulösen und trotzdem der Religion einen Wert im Leben des Menschen zu sichern, macht die Schrift zu einem fortlaufenden Quiproquo. Während die wirkliche, geschichtliche, positive Religion ohne Ausnahme den Wert der Religion darin findet, dass darin dem Menschen göttliches Leben mitgeteilt ist, ersetzt Ziegler diese wirkliche, geschichtliche, positive Religion durch eine rein subjektive Zuständlichkeit des Gefühls, die er Religion *nennt*, die aber nicht mehr Religion *ist*, weil ihr die Hauptsache, die Wirklichkeit Gottes und des religiösen Verhältnisses fehlt. Ganz so, wie auch eine taube Nuss noch eine Nuss genannt wird, in Wahrheit aber eine solche nicht mehr ist. Ziegler macht uns daher auch in seiner Schrift gar nicht mit der *wirklichen Religion*, ihrem Wesen und Werte, ihrer Geschichte, ihren Gesetzen u. s. w. bekannt, sondern lediglich mit dem *Surrogat*, welches er aus Feuerbach und Schleiermacher zusammengebraut hat. Er redet nicht von der wirklichen, geschichtlichen, im Leben der Menschheit wirksamen Religion, sondern lediglich von seiner *Privatansicht über Religion*. Und diese private philosophische Religion steht überall im Widerspruch mit der gesamten Entwicklung der Religion.

Es ist selbstverständlich, dass eine solche Religionsphilosophie ganz und gar ungeeignet ist, das Hauptziel der Gegenwart, die mit Hülfe der Religion zu vollziehende Neubegründung der Philosophie und die Aufhebung des Konfliktes zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, zu fördern. Denn sie hebt den allem Wissen vorausgehenden Glauben an den höchsten Grund der Welt auf und erneuert so auch den Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, von dem doch Ziegler selbst (S. 39) bemerkt, dass er uns seit dem Ausgange des Mittelalters peinigt und quält. Dass auch für die Erneuerung des religiösen Lebens von einem solchen Standpunkt nichts zu hoffen ist, liegt auf der Hand. Manche kritische Bemerkung über den gegenwärtigen unerfreulichen Stand des kirchlichen Lebens unterschreiben wir gerne; aber zur Besserung der bestehenden Missstände hat Ziegler nichts beigetragen und wo er einmal auf das praktische Gebiet hinübergreift, da verrät seine schwankende Haltung, dass er ein bloss akademischer Theoretiker ist und keinen Sinn für die Bedürfnisse des wirklichen Lebens hat. Davon zeugt z. B., was er S. 62 ff. über die Verwendung der Kunst, namentlich der Musik, im religiösen Kultus sagt. Es nimmt sich wirklich sonderbar aus, wenn

ein Philosoph, dem die Religion des Religiösen eine *Illusion* ist, der Kirche den Rat erteilt, das religiöse Leben nicht durch Verbindung mit der Kunst „in Spiel und Genuss zu verwandeln und an Stelle einer religiösen Welt, an die geglaubt wird, eine *Scheinwelt* zu setzen, die man künstlerisch geniessen will“ (S. 63). Als ob es nicht gerade vom Standpunkte des Verfassers aus sehr passend wäre, die Illusionen der Religion, die aus Gefühl und Phantasie (S. 83) gewoben sind, mit den Illusionen, dem schönen Schein der Kunst, zu verbinden, die aus demselben Stoff bestehen. Wo *alles* Illusion ist, kann doch die Illusion der Kunst der Illusion des Glaubens keinen Eintrag tun. Merkwürdiger Weise — und dies kennzeichnet die ganze Unklarheit und Unfolgerichtigkeit des Verfassers — soll dann der wahre Koinzidenzpunkt zwischen Religion und Aesthetik überhaupt nicht im *Kunstschönen,* das immer ein von Menschenhand Gemachtes ist, sondern im *Naturschönen* liegen. „Die Welt ist schön! Das Schöne ist ein Symbolisches: offenbart sich also nicht in der Schönheit der Natur und hinter ihr ein Höheres, ein Unendliches, ein Göttliches, oder wie wir es sonst heissen wollen? Mir ist die Aesthetik immer als das stärkste Bollwerk einer pantheistischen Weltanschauung erschienen“. (S. 64 ff.)

Also mit dem Kunstschönen soll die Religion keine Verbindung eingehen dürfen, denn das könnte den Ernst des religiösen Lebens in Spiel und Genuss verwandeln. Ziegler weiss also nicht, dass die Kunst in allen höheren Religionsformen ein wesentlicher Bestandteil des Kultus ist: er weiss nicht, dass, wie *Schleiermacher* einmal treffend bemerkt, das Höchste in der Kunst überall ein religiöses Gepräge hat; er unterscheidet nicht zwischen den musikalischen Aufführungen religiöser Tonwerke im *Konzertsaal,* bei denen der Kunstgenuss Selbstzweck ist, und der Verwendung religiöser Tonwerke *innerhalb des religiösen Kultus,* zur Anregung und Erweckung des religiösen Gefühls. Er weiss nicht, dass wir auch heute noch bei Aufführung gewaltiger religiöser Tonwerke, der grossen Messe von Bach, Beethoven, des Requiems von Mozart, der Oratorien von Bach und Mendelssohn u. s. w., auch wirklich und wahrhaft *religiös* gestimmt und ergriffen werden, wenn wir auch z. B. den Standpunkt des orthodoxen Glaubens eines J. S. Bach nicht teilen. Wenn wir also die klassische Kirchenmusik vergangener Zeiten pflegen, so geschieht dies durchaus nicht, wie Ziegler sagt, in bloss „reproduktiver Weise“, indem wir hiebei künstlerisch-ästhetisch mit den Gefühlen spielen, die in jener alten Musik ihren Ausdruck gefunden haben und damals Wahrheit gewesen sind, es aber heute nicht mehr sind“ (S. 63). Gewiss ist es wahr, dass die Glaubensansichten, welche einem alten Meister, wie Bach, den Stoff zu seinen musikalischen

Inspirationen gegeben habeu, vielfach nicht mehr die unsern sind, dass wir deshalb auch dem den Kompositionen unterlegten Texte vielfach keinen Geschmack mehr abgewinnen können. Aber die Reinheit, die Stärke und der Adel des religiösen Gefühls so wenig wie der künstlerische Genius sind an die Formeln und Vorstellungen des Glaubens gebunden und trotz der konfessionellen Orthodoxie eines Bach pulsirt in seinen Werken ein grosser und erhabener religiöser und künstlerischer Geist, der alle Wandlungen religiöser Vorstellungen überleben wird. Daher kommt es, dass wir es auch heute noch bei der Anhörung eines Oratoriums von Bach oder seiner grossen Messe, die vielleicht den Gipfelpunkt der religiösen Musik überhaupt bezeichnet, nicht mit *vergangenen*, sondern mit *gegenwärtigen* Gefühlen zu thun haben. In dieser religiösen Musik lebt unendlich mehr, als was der kirchliche Text ausdrückt, es lebt in ihr die ewige Substanz der christlichen Religiou und diese Substanz ist es, die wir fühlen und erleben und die uns mit dem alten Meister verbindet, wenn wir auch die Formeln nicht mehr anerkennen, in die er mit seiner Zeit jene Substanz gekleidet hat. Wenn wir also auch nicht mehr so denken und sprechen und glauben, wie das religiöse Bewusstsein vergangener Zeiten gedacht, gesprochen und geglaubt hat, so stimmen wir doch mit ihm in der religiös-christichen Substanz dieses Glaubens überein und erkennen in den religiösen Tonwerken der alten Meister eine Kuust mit wesentlich religiösem Gepräge nicht nur für jene, sondern für alle Zeit. *Das* Geschlecht möchten wir sehen, welches durch sein *religiöses Gefühl* veranlasst würde, ein Oratorium von Bach oder seine grosse Messe abzulehnen, als eine Schädigung des *religiösen Ernstes* abzulehnen, bloss aus dem Grunde, weil es die Orthodoxie des alten Thomascantors nicht mehr teilt. Dies Geschlecht wird niemals kommen, so wenig als wir uns eine Stufe der humanen Entwicklung denken können, welche die neunte Symphonie Beethovens ablehnen wird, weil ihr die jugendliche Überschwänglichkeit der Schillerschen „Ode an die Freude" nicht mehr gefällt.

Aber wir brauchen gar nicht erst in der Vergangenheit zu suchen, um den Coincidenzpunkt von Religion und Aesthetik im musikalisch Schönen zu finden. Es ist durchaus nicht wahr, was Ziegler sagt, dass die musikalische Produktion unserer Zeit selbst nicht mehr religiös sei. Allerdings beschränkt sich ja die musikalische Produktion nicht auf religiöse Tonwerke; wo sie aber solche hervorbringt, da stehen sie an religiösem Ernst und Gehalt in keiner Weise hinter den Produktionen der früheren Zeit zurück. Die grosse Messe von Beethoven oder das Requiem von Mozart ist nicht weniger religiös, als die grosse Messe von Bach, die Oratorien von Mendelssohn athmen nicht weniger christlichen Geist als die von Bach, das

Requiem von Brahms ist substanziell nicht weniger religiös als die grosse Messe von Bach, mit welcher es auch in der künstlerischen Form am nächsten verwandt ist. Kurzum, in keiner Weise ist die Annahme berechtigt, als ob die religiöse Substanz aufgehört hätte, ein wesentliches Ferment und Moment in der musikalischen Produktion unserer Zeit zu sein und das Wort von Schleiermacher wird ganz gewiss auch für die Musik der Zukuuft Recht behalten.

Und nun halte mau diesen unbestreitbaren Tatsachen gegenüber die Behauptung Zieglers, der wahre Coincidenzpunkt zwischen Religion und Aesthetik liege nicht im Kunstschönen, sondern im Naturschönen, die *Natur* sei das Symbol des Höheren, Unendlichen und Göttlichen, nicht das Kunstschöne, das immer ein von Menschenhand Gemachtes sei.

Ganz gewiss ist auch die Natur geeignet, das Gefühl für das Höhere, Unendliche, Göttliche anzuregen oder als Symbol des Göttlichen zu wirken. Aber keineswegs ist es bloss, wie Ziegler es in einseitigster Weise darstellt, das *Schöne* in der Natur, das diese Anregung übt. Ja vielleicht das Schöne am allerwenigsten. Denn das Schöne ist für die christliche Weltanschauung, in welcher wir stehen, durchaus nicht mehr die höchste, ja einzige Gestalt des Göttlichen, wie sie es für den Kunstenthusiasmus oder den ästhetischen Pantheismus der Griechen war. Darum hat auch die schöne Natur für uns durchaus nicht mehr dieselbe Bedeutung für die Erregung und Gestaltung des religiösen Gefühls, wie sie es für die Griechen gehabt hat. Eben deshalb sind die Götter Griechenlauds gestorben, weil uns das Göttliche durchaus nicht mehr wesentlich oder auch nur vorwiegend das Natur- (oder Kunst-) Schöne ist. Wir Neuern sehen in der Natur nicht mehr bloss das Schöne, sondern auch das Hässliche, das Furchtbare, Ungeheuere, das Drohende, Schädliche, das Entsetzliche, das ungeheure Leiden, die furchtbare Summe der Uebel, den Schmerz, die Krankheit, das Elend und den Tod, das malum naturae, welches den Menschen unsäglich bedrückt und unglücklich macht. Nur ein ganz einseitiger *Schönheitsenthusiasmus*, dem die dunkle Nachtseite des Naturlebens verborgen ist, kann in der Schönheit der Natur den Coincidenzpunkt mit der Religion finden und die „Aesthetik" als das stärkste Bollwerk einer pantheistischen Weltanschauung betrachten. Wer aber die Natur als Ganzes versteht, insbesondere auch als die Quelle uugeheuren Leidens und als Anreiz zu dem sittlich Bösen, der wird eben dadurch genöthigt, seinen *schönheitsenthusiastischen Pantheismus* wesentlich zu modifiziren; gerade die Natur als die Summe ungeheurer Uebel, Leiden und Anreize zum Bösen nötigt den wahrhaft religiösen Menschen zum Glauben an ein Göttliches, welches *nie und nimmer mit*

dem Naturschönen zusammenfallen kann, sondern einerseits den furchtbaren Zwiespalt zwischen der Natur und dem menschlichen Leben und Streben erklärt und andererseits diesen Zwiespalt, nicht durch Beseitigung der natürlichen Uebel, aber durch ihre Umwandlung zu Förderungsmitteln des sittlich Guten, aufhebt. Damit aber erheben wir uns zu einer *religiös-ethischen* Auffassung des Göttlichen, die weit über alle Naturschönheit und über allen pantheistischen Schönheitsenthusiasmus hinausgeht. Wir erheben uns zur ethischen Religion des Christentums (und schon des Judentums), welches mit vollem Recht den natur- und schönheitstrunkenen Enthusiasmus des Griechentums abgelehnt und dem Menschen das Auge für das Göttliche im sittlich Guten, im Kampfe mit der Natur, in der Versittlichung der natürlichen Triebe, im Leiden, im Schmerz, in der Erhebung des Schmerzes zu einem sittlich-religiösen Moment geöffnet hat. Es ist dieses Verhalten des Christentums die „rechte Sinnen- und Naturfreundlichkeit“, der rechte asketische Geist, und durchaus nicht, wie Ziegler (S. 65) ohne Weiteres tut, mit der Naturfeindlichkeit der mittelalterlichen Mönchsaskese zu verwechseln, welche die Natur und Sittlichkeit in buddhistischer Askese negirt hat, während die christliche Askese die positive Umgestaltung der sinnlichen Triebe, der natürlichen Güter und Übel, zu Stoffen, Organen und Inhalten der sittlichen Pflichterfüllung und der religiösen Welt- und Lebensgestaltung verlangt und leistet. Gerade das Christentum restituirt die Natur zu „einem Mittel für die Pflege des religiösen Sinnes“, aber freilich nicht im Sinne des griechischen Schönheitsenthusiasmus, der „Gott in der Natur“ auf- und untergehen lässt und das Göttliche wesentlich und hauptsächlich als das Schöne zu menschlichen Neigungen herabwürdigt, sondern im Sinne der *ethischen* Religion, welcher die Natur nur „Material der Pflichterfüllung“, nur Organ und Symbol für bie Ausbildung religiös-sittlicher Lebensweise ist. So gewinnt die Natur auf dem Boden der ethischen Religion eine ganz andere Stellung zu dem religiös-sittlichen Gefühl und Leben; die ästhetische Seite der Natur, ihre Schönheit, tritt durchaus zurück, wenn es sich um die Ausbildung und Pflege des religiösen Sinnes handelt und es ist eine weder sittliche noch christliche Religiosität, das Göttliche im Menschen auf Grundlage des Gefühls für das Naturschöne entwickeln, die Religion als Rousseau'sche Naturschwärmerei kultiviren zu wollen. Das Schönheitsmoment der Natur hat für den sittlich-christlichen Geist nur noch eine ganz untergeordnete Bedeutung und Niemand, der es sonst nicht ist, wird durch die Schönheit der Natur zu Gott geführt, so wenig als Brockes „irdisches Vergnügen in Gott“ ein echt religiöser Standpunkt ist.

Religiös wirkt die Natur wesentlich einmal durch die Summe der Übel, welche das menschliche Leben bedrängen und entwerten und den Menschen nötigen, in der Religion Erhebung, Erlösung von diesen Übeln und einen Lebenswert zu erringen, den Rost und Motten nicht verzehren, den das letzte und grösste Übel der Natur, der Tod selbst, nicht zu vernichten vermag; sodann in der Gestalt der sinnlichen Triebe wirkt die Natur als ein Antrieb zu ihrer Umwandlung in sittliche Lebensgüter, in solche Lebensgestalten, die den Egoismus des brutalen Triebes in die Liebe und das Wohlwollen, in das Streben der Beförderung des Wohles Aller verwandelt haben. So coincidirt die Natur mit der Religion und der Sittlichkeit, aber nicht in der Gestalt des Naturschönen, sondern in der religiösen Auffassung und Überwindung des Naturübels und in der Gestaltung der sinnlichen Triebe, in der sittlichen Askese.

Die Coincidenz der Religion und des Schönen aber liegt nach wie vor nicht im Natur-, sondern im Kunstschönen, denn die höchste Stufe der ästhetischen Gestaltung ist nicht ein Werk der Natur, sondern das Werk des Menschen, ein von Menschenhand Gemachtes und darum liefert nicht *Natur,* die ja des Gemeinen, Hässlichen, Abscheulichen, Widerwärtigen, Brutalen, Ungeistigen, Ungöttlichen unendlich Vieles in sich hat, sondern die *Kunst,* die durch den Menschengeist potenzirte Natur, *die höchsten ästhetischen Symbole* der Religion. Darum entlehnt auch die Symbolik des religiösen Kultus ihre Symbole nicht mehr der Natur, wie der Kultus der Natur- und anthropologischen Religionen getan hat, sondern den Gestaltungen der Kunst: der Plastik, Architektur, Musik, Malerei und Poesie. Nur eine in hohem Grade ungeistige und sittlich unreife Religion konnte mit dem Naturschönen coincidiren und in ihm vorwiegend die Symbole des Göttlichen suchen; je geistiger, sittlicher und humaner eine Religion ist, desto mehr können ihr nur die höchsten und edelsten Gestaltungen der Kunst zu Flügeln dienen, die sie zum Himmel des Ewigen tragen.

Ebenso merkwürdig und widersprechend ist das Verhalten des Verfassers zum Bestand der sogenannten *Landeskirche.* An einer Stelle (S. 101) ist er, bei der Konfessions-, ja Religionslosigkeit, Unchristlichkeit des modernen Staates von der Notwendigkeit überzeugt, dass der Staat früher oder später das Band zwischen ihm und der Landeskirche zerschneiden müsse, und weist auf den Vorteil der amerikanischen Zustände hin, wo der in den grossen Landeskirchen so völlig verkümmerten Individualität wieder zu ihrem Rechte verholfen ist (S. 103).

Aber sofort trägt der Verfasser wieder Bedenken, diese Lösung auch für Deutschland anzustreben. In einer radikalen Beseitigung

und Umänderung der kirchlich geltenden Rechtszustände von heute auf morgen könnte er nur ein grosses Unglück sehen. „Denn in Wirklichkeit hiesse das doch nur Desorganisation der protestantischen Kirche", während die katholische Kirche daneben in ihrer staatartigen Organisation und mit allen ihren mittelalterlichen Ansprüchen auf Beherrschung des Staates bestehen bliebe und für diesen nun erst recht eine Bedrohung und eine Gefahr sein würde (S. 104). Ziegler weiss hier absolut keinen Rat und sieht der nächsten Entwicklung der Dinge nicht ohne schwere Sorgen und pessimistische Anwandlungen entgegen.

Mit diesen Äusserungen und Bedenken beweist aber Ziegler nur aufs Neue die Wahrheit des Satzes, dass eine Philosophie, die nur theoretisch über die Religion spekulirt, nicht aber von der Wahrheit und Macht der Religion durchdrungen ist, für die reale Gestaltung des wirklichen Lebens der Menschheit nichts beizutragen, sondern nur ihre Unfähigkeit dazu einzugestehen vermag. Für den religiösen Geist Jesu, eines Paulus, eines Marcion, eines Johannes, der Reformatoren, aller wirklich religiösen Geister, liegt eben der höchste Beweis der Wahrheit der Religion in der Stiftung oder Umbildung einer religiösen Gemeinschaft. Dieser religiöse Geist wird, wie er bisher die Kirche reformirt und umgestaltet hat, auch in Zukunft sich als das reformirende und umgestaltende Prinzip beweisen, nicht durch Revolution und Desorganisation, sondern durch Umbildung der Landeskirche in eine charismatische Organisation der christlichen Humanität, welche der Substanz des Christentums und der Entwicklung des menschlichen Geisteslebens überhaupt entspricht. Die Philosophie aber, die zu diesem Ziele mitzuwirken bestimmt ist, indem sie das „neue Dogma" d. h. das neue Bekenntnis, die neue Einheit von Glauben und Wissen, die Pistis-Sophia der neuen freien Kirche formulirt, sie wird nicht in abstrakter Theorie und absolutem Wissen *über* die Religion und noch viel weniger in Feuerbach'schem Illusionismus *gegen* die Religion philosophiren, sondern aus der Kraft und Wahrheit der Religion heraus, als *Gnosis*, an ihrer Bewährung im ganzen Reiche des menschlichen Erkennens mitarbeiten, das Wissen zur Einheit mit dem Glauben führen und den Glauben als den Weg, die Wahrheit und das Leben alles Wissens erweisen.

Der Schrift Zieglers lassen wir die Anzeige einer Broschüre folgen, welche mit jener in der Ablehnung der „positiven Religion" einig, im Übrigen aber sozusagen ohne wissenschaftliche Bedeutung ist und nur deshalb Beachtung verdient, weil ihr Verfasser in der Naturwissenschaft den Ruf eines bedeutenden Forschers besitzt und von der Naturwissenschaft aus zu einer Übereinstimmung mit dem religiösen Glauben zu gelangen wünscht und gelangen zu können

meint. Der bekannte Biologe *Ernst Häckel* in Jena hat (im Verlag von Emil Strauss in Bonn, 1893) das „*Glaubensbekenntnis eines Naturforschers*“ veröffentlicht, als dessen Inhalt er den „Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft“ bezeichnete. Die Absicht des Verfassers, „ein Band zwischen Religion und Wissenschaft zu knüpfen und damit zur Ausgleichung des Gegensatzes beizutragen, welcher zwischen diesen beiden Gebieten der höchsten menschlichen Geistestätigkeit unnötigerweise (Häckel hätte sagen sollen: unsinnigerweise) aufrecht erhalten wird“ (S. 8), ist um so anerkennenswerter, als die einfältige und erlogene Redensart, Wissenschaft, namentlich Naturwissenschaft, müsse eo ipso irreligiös und atheistisch sein, von solchen, die weder Wissenschaft noch Religion ernstlich betreiben, auch jetzt noch immer wieder aufgewärmt und Leichtgläubigen und Urteilslosen als nagelneue Entdeckung servirt wird. Auch darin hat Häckel unbedingt Recht, dass eine Vereinigung der wissenschaftlichen und religiösen Weltanschauung nur im Gedankengange des „Monismus“ erfolgen kann, d. h. dass Religion und Philosophie im Glauben und in der Erkenntnis der *Einheit* dessen, was unsere Sprache als „Gott“ und als „Welt“ bezeichnet, einig gehen müsse. Aber die Begründung und Durchführung dieses Monismus, das Gewebe, welches dieses Band zwischen Religion und Wissenschaft herstellen soll, ist bei Häckel absolut misslungen. Nicht zwischen Religion und Wissenschaft hat er eine Einheit hergestellt, sondern zwischen dem, was er aus der Religion und aus der Wissenschaft gemacht hat. In Tat und Wahrheit besteht dieser „Monismus“ darin, dass Wissenschaft auf monistische *Naturforschung*, Religion auf *monistische Ethik* und *Aesthetik* reduzirt werden (S. 35). Philosophie, in welcher zur Erkenntnis der Natur die Erkenntnis des Geistes tritt, und Religion, deren besonderes Wesen weder durch die „Erziehung zum Guten“ noch durch die „Pflege des Schönen“ ausgedrückt ist, werden von Häckel einfach beseitigt und auf den *Trümmern der Religion und der Wissenschaft* pflanzt Häckel das Banner des Monismus auf, verkündet er die *Einheit von Religion und Wissenschaft.* Ein solcher Standpunkt ist selbst nicht mehr Wissenschaft, sondern ganz einfach Konfusion. Wer Naturwissenschaft für die allumfassende Wissenschaft und Ethik und Aesthetik für Religion hält, der mag ja ganz gute Monographien über Kalkschwämme und Medusen und andere niederste Lebewesen schreiben, aber er sollte sich, sofern ihm die Reputation als wissenschaftlicher Forscher noch etwas gilt, sorgfältig hüten, über die höchsten Lebewesen Glaubensbekenntnisse von sich zu geben, welche die Wissenschaft als unwissenschaftlich und die Religion als ungläubig taxiren muss. Häckels Schrift ist ein *Kompromiss* zwischen Religion und Wissenschaft, bei dem

beide geschädigt werden, aber nicht ein *Band*, das beide zu einträchtigem Zusammenwirken verknüpft. Durch solche Konfessionen und Konfusionen wird die Phrase des vulgären Atheismus, Wissenschaft sei atheistisch, nicht widerlegt und trotz der Verwahrung des Verfassers gegen den Vorwurf des Atheismus (S. 34) wird sein Monismus doch eben ein religiöser Standpunkt nicht heissen können. Und zwar einfach darum nicht, weil im monistischen Bekenntnis des Glaubens an Gott als den „Geist des Guten, Schönen und Wahren" (S. 36) die tiefste *Substanz aller Religion,* das Bewusstsein der *Schuld* und das Bedürfnis der *Erlösung vom Bösen* fehlt. Wenn es Häckel ernstlich um ein Band zwischen Religion und Wissenschaft zu tun ist, so wird er sich eben entschliessen müssen, im Sinne der positiven weltgeschichtlichen Religionen, und nicht im Sinne seiner konfusen Privatkonfession, religiös zu sein.

(Fortsetzung folgt.)

Popularität des Geistlichen, des Dieners unserer Landeskirche.

Von Wolff, Pfarrer in Weiningen, Ct. Zürich.)*

Was heisst nun Popularität? Es ist nicht so ganz leicht den Begriff erschöpfend zu geben. Fassen wir das Wort in seiner klassischen Bedeutung (von popularis) so heisst es bekanntlich: Neigung zum Volk, Streben nach seiner Gunst, dem Volk gefälliges Betragen. Wir übersetzen Popularität gewöhnlich mit Volkstümlichkeit, was zwar mehr Umschreibung als Erklärung ist. Es ist die Herablassung des in Bildung und Beruf höher Stehenden zum Volk, d. h. der grossen Menge derjenigen, welche der höheren, streng wissenschaftlichen Bildung ermangeln, das Eingehen in die Begriffe und Anschauungen, Bedürfnisse und Leben des Volkes. Das ist die aktive gebende Popularität, sie ist aber auch eine passive, empfangende, insofern sie zugleich das Resultat bedeutet, nämlich die Gunst und das Vertrauen des Volkes, welches durch jenes Gebahren gewonnen wird. — Popularität ist demnach keineswegs vom Übel, jeder wissenschaftlich Gebildete soll populär sein, und dass es Viele nicht sind, nicht sein wollen oder es nicht zu sein verstehen, ist eine Calamität, die auf den moralischen und intellektuellen Zustand des Volkes reagirt. Die Wissenschaft aller Gebiete, die aus ihr quellende höhere

*) Indem wir diesen schon 1859 entstandenen Vortrag hier reproduziren weisen wir darauf hin, wie zutreffend diese vor fast vier Jahrzehnten geäusserte Auffassung auch für unsere doch vielfach anders gewordene Gegenwart noch ist.

Geistes- und Herzensbildung ist sich in ihren Früchten gerade dem Volk schuldig, die Träger derselben sind die Zinsleute an das Volk, welches nicht so dumm ist, als es sprüchwörtlich oft heisst. Wer nicht geben will unter jenen Gebildeten, weil er zu geizig ist und sein geistig Kapital als zu köstlich verschliesst, oder wer nicht geben kann, weil er es nicht in die rechte gangbare Scheidemünze umzusetzen versteht, der erfüllt seine von Gott ihm übertragene Pflicht nicht. Wohlverstanden, das ist rechte Popularität, denn es giht auch eine falsche, ein schlaues egoistisches Spekuliren auf den tiefern Bildungsstand des Volkes, ein Ausbeuten desselhen, ein Umsetzen der schon etwas zweifelhaften Goldmünze in lauter Rechenpfennigé, darauf herechnet, bös Gelüsten zu wecken. Die falsche Popularität hat es nicht mit dem populus, sondern mit der plebs zu tun, worauf wir übrigens zurückkommen.

Auch der Geistliche soll populär sein, darf nach Popularität streben, und zwar hat er nach der einen Richtung am allerwenigsten populus mit plebs zu verwechseln, nach der andern Richtung aber seine Popularität nicht nur beim populus Dei, sondern auch beim populus mundi zu suchen, wäre letzteres auch nur in halieutischer Tendenz. Die spätere Ausführung wird uns die Berechtigung dieses Satzes zeigen.

Es ist eine Tatsache, dass sehr viele Geistliche nicht populär sind und dass man es ihnen zum Vorwurf macht. Es ist ferner Tatsache, dass einer gewissen, guten Teils mit dem theologischen Standpunkt zusammenhängenden Richtung Popularität in höherem Grade und allgemeiner zukommt als der andern, entgegengesetzten. Es sei diese Tatsache konstatirt, niemandem zu lieb und niemandem zu leid, denn das Faktum entscheidet nichts über Wahrheit und Recht, und es wäre ebenso gut möglich, dass die der Popularität sich Erfreuenden sie durch falsche Mittel erwürben, als dass ein falscher Zeitgeist den falschen statt den rechten Propheten huldigte, vide Volk Israel, wo die wahren Propheten sich nicht sonderlicher Popularität zu erfreuen hatten. Wir werden vielmehr darzutun hahen, welches die rechte Popularität und das berechtigte Streben danach sei.

Es leuchtet sofort in die Augen, dass, wenn ich oben sagte: Auch der Geistliche soll populär sein! diese Fassung nicht ganz präzis, sondern zu allgemein ist und ist der Satz und somit auch das proponirte Thema zu beschränken; denn nicht so fast der Geistliche in seinem Geistlich sein, nicht so fast der Pfarrer und Seelsorger in seiner spezifischen Amtstätigkeit, seinem amtlichen Dienst am Evangelium kommt in Betracht, sondern seine Beziehungen zum Volk resp. der Gemeinde als Mensch und Christ, immerhin unter dem Gesichtspunkte, dass der Dienst am Evangelium sein Lebens-

beruf, dass sein ganzes Leben Dienst am Evangelium, am Geistlichen alles geistlich sein soll, oder mit dem alten Harms zu reden: Am Prediger predigt alles! was er mit dem Zitat aus Seneca stützt: Ille promissum suum implevit, qui et cum videas illum et cum audias idem est. Das Volk und das soziale Leben nimmt diese Scheidung bewusst und unbewusst vor, es kennt den Geistlichen als Amtsperson und als Privatperson, und es kommt hier vorzüglich letztere in Betracht, welche aber den Charakter indelebilis der erstern haben soll. Vinet sagt: Er (der Geistliche) ist die Stadt auf einem Berge; er ist in den Augen der Welt der Repräsentant der christlichen Ideen und die grosse Menge beurteilt nach ihm das Christentum. Diess wird vielleicht die Beurteiler, wenn sie falsch urteilen, nicht entschuldigen, uns aber anklagen. — Ich werde daher die Popularität in unmittelbarer Beziehung zur Amtstätigkeit so ziemlich bei Seite lassen, nicht verkennend, dass auch sie ein sehr fruchtreiches Thema wäre, was mir dieser Tage besonders klar geworden ist, als mir in unserm Lesethek ein hübsches Büchlein: Kirsch, die populäre Predigt!, freilich etwas zu spät in die Hände kam. — Ich wiederhole also mit obiger Restriktion: der Geistliche soll populär sein! und würde noch lieber nach der Dreiteilung von Harms Pastoraltheologie: Prediger, Priester und Pastor! sagen: der Pastor! wenn der Ausdruck bei uns eingebürgert und hinwieder nicht missverständlich wäre. — Ich füge ferner bei: Der Geistliche soll nach Popularität streben! freilich nicht darnach haschen und es ist vorab aus dem Bösen, wenn er die Popularität darin sucht, dass er das: Nihil humani a me alienum puto! bis an die äusserste Grenze und niedrigste Scala des humani ausdehnt und es darauf anlegt, sich alles Geistlichen so bar und ledig als möglich zu geben. Da hat abermals Vinet das richtige Kriterium aufgestellt, wenn er sagt: „Das Benehmen des Geistlichen in den allgemeinen Beziehungen muss, wenn nicht ankündigen, was er ist, doch wenigstens dieser seiner Eigenschaft entsprechen, damit man, wenn man ihn nicht sofort als Geistlichen erkennt, sich doch wenigstens nicht wundere, wenn man erfährt, dass er es sei."

In diesem Streben nach Popularität gibt es nun allerdings der Irrwege viele, gerade so viele und so oft, als wie das Streben in ein Haschen ausartet. Ich rechne dahin die Huldigungen, die wir dem Zeitgeist und der Zeitrichtung darbringen auch in ihrem Unwahren, Verkehrten, Exzentrischen und Widerchristlichen, dessen auch in unserer Zeit mehr als genug, ja nach Ansicht der Pessimisten unter uns mehr als in irgend einer frühern Zeit; oder die Huldigungen an die hochstehenden Träger dieser Zeitrichtung, die Machthaber in engern und weitern Kreisen, bei welchen Huldigungen wir

unsern Beruf als Geistliche oder auch nur als Christen nicht selten verleugnen, gehen lassen, reden und tun lassen, was wir nicht sollten, wohl gar mithelfen. Das laissez aller und laissez faire (ich mahne an Sonntagspolizei) ist weder eines Christeu überhaupt, noch des Christen par excellence, des Geistlichen würdig und wird jederzeit die Achtung der Wägsten und Besten einbüssen. Es wollen sich dadurch Manche auch Einfluss und Popularität in politischen Dingen verschaffen, und statt ihre Bürgerpflicht zu üben, worauf wir zurückkommen, drängen sie sich zu solchen Dingen hinzu, machen oder befördern Bewegungen, machen Wahlen etc. Indessen ist der, der auf diesem Wege Popularität sucht, gar sehr auf einem Irrwege und wird es auch bald einsehen; denn meist büsst er sie dadurch ein, falls er sie im übrigen noch gewonnen hätte, weil unser Volk laut älterer und insbesondere neuerer Tradition einen gewaltigen Horror vor geistlicher Bevormundung und Herrschsucht in politischen Dingen hat, und sobald es etwas dergleichen wittert von einem seiner Geistlichen, ist's auch um den Mann geschehen. Weitaus am häufigsten, aber auch am gefährlichsten und folgenreichsten für die Person und Amt und Stand der Geistlichen sind im Streben nach Popularität die Missgriffe in den gesellschaftlichen Beziehungen, in der Auswahl der Gesellschaft, welche der Geistliche entweder zur Erholung oder auch fast ausschliesslich im Dienste jenes Strebens und Haschens sucht. So wenig es gut sein dürfte, wenn der Geistliche seinen Umgang auf eine einzige Gattung von Menschen, die sich ihm allerdings zunächst und eo ipso darbietet, seine Amtsbrüder, beschränken wollte, ebensosehr dürfte es zu tadeln sein, wenn er keinerlei Unterschied macht und nicht im guten Sinne „gewählte Gesellschaft“ sucht. Wenn der Geistliche mit Krethi und Plethi umgeht, nicht etwa da nur, wo er sich ihnen nicht entziehen kann, sondern in häufigem und regelmässigem Zusammentreffen, besonders mit solchen, die zwar grossen Wortes und Anhangs, aber keines guten Rufes sind; wenn er sich verleiten lässt oder es darauf anlegt, es ihnen gleich zu tun in Reden und Gebahren und ja nicht den Geistlichen merken zu lassen, wenn er z. B. am offenen Gesellschaftstische ein vollgültiges Zeugnis ablegt, dass er mit den vier Königen des bösen Buches Kartenspiel viel besser als mit den heiligen drei Königen des Buches des Lebens vertraut ist und was dergleichen mehr, so bringt das allerdings einem Popularität ein, dieweil er, freilich nicht so ganz im Paulinischen Sinn, ein gutes Zeugnis hat von denen, die da draussen sind; aber es ist doch eine grosse Versündigung an sich selber, an den Amtsbrüdern, am h. Berufe, an dem Herrn und seinem Evangelium; denn das gute Zeugnis kommt daher, dass man den Geistlichen zum Deckmantel der Bosheit braucht und dass sie

sich nicht verpflichtet erachten, besser zu sein oder zu handeln, als der Geistliche, wohl aber von Gottes und Rechts wegen noch einen Schritt weiter gehen dürfen, denn er. Das Zeugniss derer aber, die drinnen sind, lautet ganz anders und eine eigentliche Popularität ist jenes auch nicht, weil sogar bei denen, die draussen sind, das notwendige Requisit, die Achtung, fehlt. — Es würde uns zu weit führen, wenn ich dieses falsche Streben nach Popularität weiter in seinen einzelnen Kundgebungen zeichnen wollte; an Stoff zu einem bunten und lebenswahren Bilde würde es allerdings nicht mangeln, variirend nach der Individualität und den lokalen Verhältnissen; es würde uns den Geistlichen als Gemeindsbanquier mit den Minusdividenden, wie den gehorsamen Diener oder Cajoleur des Schullehrers, den verbauerten und in dieser Richtung Autorität ansprechenden, wie den feinen Gesellschaftsgeistlichen, den gewandten Geschäftsmann, wie den Heilkünstler zeigen. Wenden wir uns aber vielmehr vom Zerrbilde weg dem wahren Bilde zu, von dem was nicht sein soll, zu dem, was sein soll und vielleicht dürften sich in dem, was meines Erachtens im vorwürfigen Gebiet sein soll, noch manche Differenzen unter uns herausstellen.

Fassen wir ins Auge die Stellung des Geistlichen zur jeweiligen Zeit, in welcher er steht, mit der Summe ihrer geistigen und moralischen Bildung, mit ihren Anforderungen und Bedürfnissen, mit ihren Schöpfungen im materiellen und geistigen Gebiet, zum Zeitgeist, wenn Sie wollen, so wird der Geistliche die rechte Popularität dadurch gewinnen, dass er als ein guter Haushalter Altes und Neues hervorgibt aus seinem Schatze. Er wird und soll treu halten das Alte und es auch frei verkündigen, das gute Gotteswort, in seiner ewigen Wahrheit und mit seinen massgebenden Schlaglichtern auf alle Erscheinungen der Zeit, und das Volk wird dieses Stetige und Alte an ihm im Wandel und Wechsel der oft haltlosen und fieberhaften Tageserscheinungen nicht nur vertragen, sondern mehr oder weniger bewusst von ihm fordern. Aber er soll auch das Neue in seiner Wahrheit, seiner Berechtigung und seiner nicht menschenwillkürlichen, sondern vorsehunggewollten Konsequenz anerkennen, begreifen und ergreifen, sich nicht ängstlich oder furchtsam abschliessen oder ohnmächtig entgegenstemmen. Wir müssen, das ist eine unerlässliche Forderung, auf der Höhe der Zeit und ihrer Bildung stehen, müssen vielseitig sein und es zu werden suchen, und da sind wir, gestehen wir's nur, oft zu arm, stehen in grösserer oder geringerer geistiger Armut der Zeit gegenüber, und verhalten uns zu ihr fremd und feindselig. Es darf der Geistliche in seinem ganzen Auftreten nicht eine antediluvianische Gestalt sein, und wie er sich ja in seinem äussern Auftreten bis auf die Kleidung herab

unwillkürlich der Zeit anbequemen muss, so soll er es auch im geistigen und socialen Leben der Zeit. Er darf nimmermehr ein Sklave des Zeitgeistes werden, und jenes Alten vergessend nur auf den Altären des Neuen opfern, sondern von der Warte des Gotteswortes und sowohl in allgemeiner als wissenschaftlicher Bildung diesen Zeitgeist zwar nicht beherrschen, weil er dazu zu ohnmächtig ist, aber begreifen und unter Umständen und an seinem Orte gestalten. Es darf daher der Geistliche nicht nur, er soll trachten, mit denen, die den Zeitgeist gewissermassen machen, den Machthabern, Wortführern, Beamten etc. auf freundlichem und gutem Fusse zu stehen, ob auch selbstverständlich nach christlichen und sittlichen Grundsätzen und Auswahl, nur einerseits nie als Hofschranze und Nachbeter, und anderseits nicht in unredlicher und unbrüderlicher Absicht, ihre Macht und Gaben einer besondern Richtung oder Partei ausschliesslich zuzuwenden. Es haben jene Machthaber nun einmal Einfluss und Gewalt auf die Kirche, zumal als oberster Episcopus der Landeskirche, sie können der Kirche und des einzelnen Dieners Wirken gar sehr fördern und hemmen. Darum ist es eine heilige Pflicht, das Interesse für Kirche und Christentum, und wäre es sogar ein Minimum, bei ihnen zu wecken oder lebendig zu erhalten und eine befreundete Stimme findet eher Gehör; es wird der Geistliche um so eher und erfolgreicher im gegebenen Falle auch die ernste Prophetensprache reden können.

Die Beteiligung des Geistlichen an den politischen Angelegenheiten seines Volkes und Landes ist ebenso oft zur Klage geworden, an welcher seine Autorität gescheitert ist, als zu dem währschaften Stein, auf welchem er sie erbaut. Es wäre über das Ob und Wie? dieser Beteiligung ein Buch zu schreiben und ist auch manches geschrieben, wir haben uns auf weniges zu beschränken und wollen auch die interessante Frage unerörtert lassen, ob ein Geistlicher Kantonsrat werden dürfe oder nicht! Das Ob? dieser Beteiligung darf vorläufig mit einem unbedingten Ja beantwortet werden, über das Wie? sind die Ansichten immer noch sehr auseinander gegangen, und sie haben in praxi die geistliche Bevormundung und das ehrgeizige Eingreifen in die Leitung des Staates, wie die gänzliche Apathie und das noli me tangere gezeigt. Mich dünkt, dass wir darum, weil wir geistlich sind, über unsere Beteiligung in politicis den richtigen Massstab haben oder doch wissen, wo wir ihn suchen sollen, nämlich im Vorbild unseres Herrn und in seinem Evangelium. Es fällt das Auftreten unseres Herrn unter seinem Volke in eine Zeit der gespanntesten religiös-politischen Gegensätze, und die Versuchung war ihm nahe gelegt, als politischer Reformator oder Revolutionär seines Volkes mit Anspinnung und Benutzung national-

religiöser und neu-religiöser Triebfedern mit nie dagewesenem Erfolg zu wirken. Wie aber hat der Herr sich verhalten? Als der Gründer eines schlechthin Neuen, des Reiches nicht von dieser Welt, als der von oben Gekommene hat er in dem unsterblichen Worte: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers und Gott, was Gottes ist!" allen seinen Nachfolgern und Dienern die für alle Zeiten einzig zu Recht bestehende Richtschnur gegeben. Das Religiöse und das Politische sind zwei verschiedene Gebiete, in ihren Grundlagen und Bestand, darum kann man ohne Collision der Pflichten einem jeden das seinige geben. Sein Evangelium gibt uns direkte keinen Rat oder Hodegetik über unser politisches Verhalten, und der gläubige Christ wird keineswegs, wie oft angenommen wird, als solcher in politicis das richtige wissen und treffen. Das Evangelium ist (so heisst es in einer neueren Flugschrift von Fabri) kein politisches Prinzip, hat mit der Politik an sich, mit den Kämpfen um politische Staatsformen und staatsrechtliche Fragen gar nichts zu tun, aber sofern das Evangelium als eine Kraft Gottes auch die Urteilskraft schärft, das Herz erweitert, überhaupt den Menschen sittlich kräftigt, wird dasselbe dem Christen auch in seinem politischen Urteile und Verhalten zu statten kommen, aber eben nur auf diese indirekte, nicht direkte Weise. — Daraus gehen für unser Verhalten in politischen Dingen die einfachen Regeln hervor: Wir sollen uns erstlich nicht davon fernhalten und abschliessen. Wie bei Anlass der Behandlung der Bettagsfrage in Herisau die schweizerische Predigergesellschaft von einem Vorsteher unserer Kirche ein patriotischer Verein genannt worden ist, so möchte ich, diese Bezeichnung adoptirend, sagen: Jeder aus uns soll ein guter Patriot sein, und sich als solchen dem Volke zeigen, ein Patriot, welcher sich über dem Getriebe der Parteien hält, wenn und wo und je gespannter sie da sind, ein Patriot, der die patria, das wahre Heil des Volkes und Vaterlandes immer obenan stellt. Wir hangen als Menschen, Bürger und Christen (was alles drei wir zum voraus sind, nicht trotzdem wir Geistliche, sondern weil wir es sind) mit den gemeinsamen vaterländischen Interessen zusammen. Die Kirche, sagt Finsler, soll zeigen, dass sie nicht ausserhalb der Interessen des Volkes stehe, nicht spröde sei zu seinen patriotischen Gefühlen, aber es gilt, diese auf den rechten Grund zurückzuführen und ihnen das rechte Ziel anzuweisen. Das Evangelium böte uns auch nicht den mindesten Anhalt oder Ausrede für unser Anschliessen an eine eigentliche Partei, denn Harless sagt ganz richtig: Das Evangelium Jesu Christi bietet uns nur Prinzipien, Normen, Ermöglichungen des religiös-sittlichen Rechtsverhaltens in politischen Dingen; die Ausgestaltung zu Rechtsordnungen aber ist Sache des staatlich-politischen Ver-

standes der Menschen. Die Substanz dieses Wohlverhaltens ist zu allen Zeiten die gleiche, weil gründlich mit Wort und Geist des Evangeliums gegeben; die Rechtsform aber, in welcher sich der christliche Geist zu betätigen hat, ist am allerwenigsten für den Staat von Anfang an mit dem Evangelium gesetzt, sondern ist Sache der geschichtlichen Entwicklung etc. — Nimmermehr werde uns daher jemals die Kanzel der politische Richterstuhl oder die politische Rednerbühne; das Volk aller Parteien fühlt instinktiv das Unethische darin. Wir haben der Wege und Mittel sonst genug, und sollen sie auch gebrauchen, das sittlich-bürgerliche Bewusstsein des Volkes zu kräftigen, seine Aufklärer und Ratgeber, wohl auch Regulatoren im gegebenen Gebiete zu sein, sein politisches Gewissen zu schärfen, und ohne dass wir agitiren, es darauf weisen, dass es gemäss seinem vor Gott getanen Eide die wägsten und besten zu seinen Obern und Haushaltern bestelle. Wenn das Volk in allem, was wir in politischen Dingen reden und tun, herausfühlt (und es hat hierin ein gar feines Gefühl), dass wir nicht aus selbstsüchtigen und ehrgeizigen, persönlichen oder Standes-Motiven reden und tun, sondern dass es uns indertat um das Heil des Ganzen zu tun ist, darum, dass auch das staatliche Leben des Volkes, der Staat selber, immer mehr christlich werde, dann wird am besten für unsere Popularität in diesem Gebiet gesorgt sein.

Fassen wir den Geistlichen in seinen Beziehungen zur Gesellschaft in gewöhnlichem Sinne, in seinem gesellschaftlichen Leben, seine Erholungen ins Auge, so tritt uns vorab die Beobachtung entgegen, dass die einen hierin zu viel, die andern zu wenig tun, und es wird sich uns die Regel aufdrängen: In medio tutissimus ibis. Wenn schon der alte Harms sagt: Nicht deine Gelehrsamkeit, nicht deine Amtstätigkeit, sondern der Umgang mit den Leuten, der tut's! so hat er wohl Recht gehabt. Wir müssen den Umgang mit den Leuten auch ausser den amtlichen und spezifisch seelsorgerlichen Beziehungen suchen, und zwar nicht nur um persönlichen Genusses und Erholung willen, sondern um da freie Studien und praktische Psychologie für unser Amt zu treiben, mit einem Worte: die Menschen kennen zu lernen, welche ausserdem dem Geistlichen in seinem amtlichen Tun auch gar zu gern in einem gewissen Amtstalar gegenübertreten. Unser ganzes Wirken wird mit diesem Hülfsmittel viel weniger, wie so oft, über die Köpfe der Leute hinweg, sondern mehr in sie hineingehen. Es werden diese unsere Beziehungen zur Gesellschaft teils ganz freie, teils mehr gebundene sein, beide aber werden mit richtigem Takt benutzt, unsere Popularität förderu. Zu den erstern werden wir rechnen die Besuche bei unsern Gemeindegenossen, welche ohne bestimmte amtliche Veranlassung in blos freundschaft-

lichem Interesse stattfinden. Je besser wir zu unsern Gemeinden stehen, je öfters und von um so mehreren werden die gleichen Besuche gewünscht und wir dazu eingeladen, und es geschieht insbesondere jüngern Geistlichen, dass sie des Guten hierin zu viel tun, und im Bestreben, niemand zu vernachlässigen und zurückzusetzen, nicht nur eine nützliche Zeit vergeuden, sondern nachgerade in übeln Geruch kommen oder lästig werden; denn nicht alle solche Einladungen sind so ernstlich und sincères gemeint, sondern gehen aus ganz anderen Motiven hervor. Solche Besuche zu machen, haben wir Recht, Pflicht und Bedürfnis, namentlich wo wir solche Gemeindegenossen finden, welche für Geist und Herz Nahrung und wirkliche Erholung bieten, aber wir werden gut tun, solche Besuche mehr und mehr auf ein Minimum zu beschränken, um so mehr, je bälder wir erkennen, dass solche Zusammenkünfte blosse Thee-, Trink- und Schwatzgesellschaft werden. Ob wir uns allein, oder mit Familie oder Freunden auch an öffentlichen Orten, Gartenwirtschaften und dergleichen dürfen sehen lassen, bei Volksfesten oder ohne solche besondere Veranlassung? Ich glaube abermals ja, ob auch mit Maass und Ziel, nicht zu oft und jedesmal. Ich glaube nicht, dass Freund Zimmermann in seinem Schriftchen: „Des Amtes Würde und Bürde" hier ganz Recht hat, wenn er sagt: „Wir sollen uns nirgends sehen lassen, wo uns gesehen zu haben auch nur ein Gemeindeglied ärgern könnte". Denn dies eine Gemeindeglied könnte nicht nur schwach, sondern gar zu beschränkt und kleinlich sein, abgesehen davon, dass viele derer sind, die vom rigorosesten Richterstuhl gegenüber dem für den Geistlichen sich Ziemenden aus Mücken durchseigen und Kameele verschlucken, ich würde es vielmehr so sagen: Wo immer wir uns sehen lassen, soll es in einer Weise geschehen, dass unser Benehmen auch nicht ein Gemeindeglied ärgern kann. Wirtshaussitzer und Wirtshausgänger dürfen wir nimmermehr werden, sonst ist abermals die Achtung und die ächte Popularität dahin. Es bedarf in allen diesen Dingen nur eines, was so viele nicht haben, Takt und natürliche Würde, Gravität, aber man darf diese Gravität ebensowenig affektiren, als ihrer sich begeben in Reden oder Tun. Il y a, sagt Vinet, des ecclésiastiques, qui pour trop vouloir éviter d'effaroucher, ont fini par se compromettre. Oder der von ihm zitirte La Bruyère: „Könnte man doch manchen Leuten von gewissem Charakter und ernsthaftem Beruf, um nicht mehr zu sagen, begreiflich machen, wie sie durchaus nicht verbunden sind, von sich sagen zu lassen, dass sie spielen, singen und scherzen, wie andere Leute, und dass man, wenn man sie so lustig und fröhlich sieht, gar nicht glauben sollte, dass sie sonst so ernst und streng wären. Könnte man ihnen zu verstehen geben, wie weit sie

durch solche Manieren sich von der feinen Bildung, worein sie ihre Ehre setzen, entfernen. Denn feine Bildung sagt im Gegenteil, dass man sich feinem Stande angemessen benehme; sie vermeidet Contraste und hütet sich, dieselben Menschen unter verschiedenen Gestalten zu zeigen, die aus ihm ein seltsames Gemisch oder eine lächerliche Erscheinung machen." — Bei dem desipere in loco, wenn es ja überhaupt für den Geistlichen zulässig wäre, ist der Locus wohl zu beachten und das Publikum öffentlicher Vergnügungsorte ist sonder Zweifel dieser Locus nimmermehr. Dass aber unsere Gemeindsgenossen an solch drittem Orte in freier, ungezwungener Weise mit uns verkehren und reden können, ist ihnen, wie uns, wertvoll und fruchtbringend. Wir werden manches erfahren und lernen, das wir in unserer Studirstube nicht erfahren und lernen können. Also scheuen wir uns nicht vor solchen Zusammensein, wir sollen da auch zeigen, dass wir verstehen, Allen Alles zu sein und die Grenze sei uns darin gegeben, dass wir zeigen, wie ich vielleicht etwas barok sagen möchte: nicht Alles soll uns Alles sein! Zu den gewissermassen gebundenen Beziehungen zur Gesellschaft möchte ich rechnen die Beteiligung bei gewissen Festlichkeiten, zu denen wir weniger als Geistliche, sondern gewissermassen als Standespersonen der Gemeinde eingeladen werden. Einladungen zu den häuslichen Festen: Hochzeiten und Taufen hangen zwar allerdings mit unserer Amtstätigkeit zusammen, und es wird der Geistliche, der die heilige Handlung vollzogen hat, als solcher auch zur ausser- oder nebenkirchlichen Handlung eingeladen, aber in facto wird er doch mehr als Freund und Tischgenosse erscheinen. Wir werden solche Einladungen nicht immer von der Hand weisen können, aber gut daran tun, unsere Teilnahme möglichst zu beschränken, auch um des Prinzips willen. Diese Hochzeit- und Taufmäler sind mir überhaupt ein Dorn im Auge, sind sie doch durchweg ganz darauf angelegt, die ernsten Gedanken, welche die kirchliche Feier erweckt hat, von Grund aus wieder auszureuten, und die Rolle des geistlichen Gastes, der dem zusehen muss, ist nicht beneidenswert. Darum gefällt mir auch, beiläufig gesagt, die in einem Teil unseres Kantons herrschende Sitte bei Hochzeiten sehr gut, nach welcher an einem Tage die kirchliche Einsegnung des Hochzeitpaares statt hat, und erst acht Tage darauf das weltliche Hochzeitfest mit allem daran hängenden. Übrigens ist hier wiederum nicht allein der Takt des einzelnen Geistlichen, sondern die Achtung, die er bei seiner Gemeinde geniesst, und dadurch geniesst, dass er seiner Würde und seinem Amte auch in frohem Kreise nichts vergibt, entscheidend. Lampe hat in seinen Geschichten aus dem Reiche Gottes hier ein prächtiges

Histörchen von dem Prediger, der, wie Oemler erzählt, sich bei seinem Superintendenten beschwerte, dass seine Pfarrkinder, wenn er bei Hochzeiten oder Taufen wäre, recht unflätige Dinge redeten. „Da müssen Sie," sagte der Superintendent, „bei ihnen in keiner Liebe und Achtung stehen, sonst würden sie sich das nicht erlauben. Zeigen Sie ihnen doch in aller Liebe das Unanständige eines solchen Betragens". — „Ja, das habe ich getan, aber ich wurde ausgelacht." — „Warum standen Sie nicht gleich auf und gingen nach Hause und liessen dadurch Ihre Unzufriedenheit sehen?" — Ei, das wollten sie gern, ich soll wegbleiben." — „Gut, wenn Sie sich nicht besser ins Ansehen setzen können, so tun Sie am besten, wenn Sie wegbleiben." — Avis für den Leser! Neben diesen häuslichen Festen gibt es öfters Gemeindsfestlichkeiten von Vereinen etc., an denen uns die Teilnahme zugemutet und gern gesehen wird. Ich glaube, auch hier sollen wir zumeist nicht absagen, wenn nicht wichtige Rücksichten des Amtes uns abhalten. Nicht nur die Freude des Volkes zu teilen, fröhlich zu sein mit den Fröhlichen, wie wir weinen sollen mit den Weinenden, sind wir befugt, sondern die Freuden desselben zu veredeln, ist unsere Pflicht, und ich habe jederzeit gefunden, dass solche Teilnahme des Geistlichen bei Festlichkeiten zum mindesten negativ wohltätig wirkt. Es ist sehr wahr, dass mir mehr als einmal bei solchen Anlässen zu Ohren getragen worden: Erst als der Pfarrer fort war, gings recht lustig her. und es ist ebenso wahr, dass mich das darum schmerzte, weil, wenn ich in meinem Beisein anständige Fröhlichkeit sah und die Überzeugung hatte, dass sie je die besten am meisten befriedigte, ich gar wohl conjiciren konnte, worin jene vermehrte Lustigkeit bestanden; aber ich hatte doch eine gewisse Befriedigung darin, dass wenigstens in meinem Beisein und während jener Zeit eine Schranke gezogen war und zum mindesten Schlimmeres verhütet wurde. Verzeihen Sie, dass ich hier unwillkürlich auf mich selbst zu reden kam; ich wage nicht, als Regel für andere aufzustellen, was ich tue, allein ich tat es doch nicht, ohne dass ich mir als Geistlichem eine Regel zog.

Zu diesem mehr gebundenen und hinwieder doch freien gehört wohl auch die Teilnahme, ja das Schaffen von Vereinen mit nicht zunächst oder vorherrschend geistlicher oder kirchlich-religiöser Tendenz, Vereine, welche wir unter der Rubrik „gemeinnützige" zusammenfassen können, ich meine Gesangvereine, gemeinnützige Gesellschaften in engern und weitern Kreisen, geschlossene Wochen-Gesellschaften, Vereine für Fortbildungsschulen, Jugend- und Volksbibliotheken, Arbeitsschulen u. s. w. Diese Vereine bieten unstreitig manche Seite dar, welche dem Geistlichen für seine Beteiligung bedenklich machen könne, bedenklich, ob sie ihn nicht zu sehr ent-

geistlichen und in den Dienst der Welt ziehen, bedenklich, ob sie seine specifisch amtliche Tätigkeit nicht beeinträchtigen. Die einen aus uns kennen hierin kein Mass, nehmen neben einem geschäftsvollen Amt noch zahlreiche Ämtchen und Verpflichtungen auf sich, die andern halten sich prinzipiell oder ängstlich oder auch bequem fern. Auch hier gilt die Regel: Massbalten ist gut, aber Beteiligung ist auch gut und Pflicht. Beck warnt: Werden Sie kein ἀλλοτριοεπίσκοπος; hüten Sie sich, etwas sich aufzuladen, dem Sie nicht mit Herzensernst obliegen können, das ist die Schule der Heuchelei, und was Sie nur mit künstlicher Herbeiziehung Anderer zustande bringen können, das lassen Sie auch, das ist die Schule der Kriecherei und Schmeichelei oder der Herrschsucht und Eitelkeit." Aber, möchte ich sagen, was sich ungesucht bietet, als Ansprache und Anforderung an Sie kommt, das weisen Sie auch nicht zurück. Die Kraft und die Begabung des einzelnen gebe den Ausschlag; aber, wo sie ausreicht, da halte ich die Teilnahme für Pflicht, umsomehr, wenn, wie so oft, keine andere Kräfte da sind, die in einem als sittlich und gemeinnützig erkannten Gebiet anregen und schaffen können. Unsere Beteiligung wird uns Popularität einbringen, aber nicht das sei das Motiv und das Criterium, sondern höher ist die Pflicht, dem Streben und den Freuden des Volkes sittliche und christliche Grundlage und Gestaltung zu geben, vom schmutzigen Materialismus und Egoismus des Einzelnen zum gemeinnützigen Idealismus zu erheben. Dem Evangelium, seinem Liebesgeist und seiner Liebestat ist kein Gebiet des sozialen Lebens fremd, es soll sie gewinnen, durchdringen, heben, verklären: das ist die Pflicht seiner Diener; wir sind die Erben und Mandataren jener grössern geistlichen Männer, die neben ihrem spezifisch geistlichen Wirken sich als Zivilisatoren der Menschheit unsterbliche Verdienste erworben haben. Wo die Aufgabe erkannt und mit freiem Geiste aufgefasst und gelöst wird, da werden auch jene Gebiete hinwieder in den Dienst des Evangeliums resp. der Kirche gezogen werden; wie manche Hebung des Gottesdienstes durch Gesang, wie manche christliche Liebessteuer, wie manches neue oder verschönerte Gotteshaus und dergleichen hat seine Anfänge der Anregung solcher Vereine zu verdanken. Die freiwilligen Vorträge der Geistlichen an Sonntagabenden oder in der Woche, heissen sie Bibelstunden oder anders, die ich hier beiläufig erwähnen und empfehlen möchte, werden die schönste Gelegenheit bieten, für's Rechte auf die rechte Weise zu werben. Ich übe sie seit mehr als 10 Jahren und habe, Gott sei Dank, viel gute Frucht davon geerntet. — Jene Beteiligung hat freilich auch die Gefahr im nahen Gefolge, dass der Geistliche in vielen Dingen vom Seelsorger zum Leibsorger herabgedrückt werden will. Nun, so gar

vom Bösen ist's auch nicht, wenn abermals Mass gehalten wird. Wenn er auch in äussern Dingen mit Rat und Tat beistehen kann, wo andere nicht sind, die es tun könnten oder wollten, warum sollte er's nicht tun? Hat doch auch der Herr, neben der Sorge für die Seele, Brot und Heilung von allerlei Übel für den Leib gehabt. Dass wir da nicht zu weit gehen, dafür ist gesorgt, denn eine Popularität, die vorzugsweise auf diesem Wege gesucht würde, bringt sehr bald ihr Correctiv in den wie Pilze hervorschiessenden Unannehmlichkeiten mit sich. Lassen Sie mich, obwohl ich das noch unvollständige meiner Darstellung gar wohl erkenne, im Interesse Ihrer Zeit und Ihrer Geduld mit einigen allgemeinen Gedanken zum Schlusse eilen. Sie werden mir zugestehen, dass wenn ich nach einer Richtung das geistliche Amt und seinen Träger ins frische Leben hinausweise, ich doch in keiner Weise beide verweltlichen und profaniren möchte. Der Geistliche sei überall würdig, seiner Würde, seiner hohen Verantwortlichkeit bewusst und sie darstellend, aber natürlich, ungezwungen, nie pharisäisch oder affektirt. Ein Bischof sei unsträflich (sittig, wie Luther sagt); er predige überall das Evangelium durch sein Verhalten, aber er sei Mensch, der ganze volle, durch's Evangelium humane, humanisirte und humanisirende Mensch. Harms sagt: Prediger, Priester, Pastor zu sein ist viel, aber es werden Menschen dazu genommen und keine Engel und wie selten dürfte uns einer gefunden werden. ob er noch so sehr von der Welt sich los zu lösen strebte, von dem gesagt werden könnte, was ich in der Chr. rélig. 1852 von einem Geistlichen las: Nos prédicateurs montent en chaire, mais on dirait, que N. Laroche y est descendu! — Ich sage auch mit voller Überzeugung und mit vollem Gewicht auf jedem Worte: Die ächte und dauernde Popularität werden wir nur gewinnen, wenn wir neben jener erweiterten Tätigkeit zuerst und fortwährend unsere Pflichten als Prediger, Jugendlehrer, Seelsorger und Armenpfleger treu und unverdrossen erfüllen. Der Hirt soll, wie Zwingli sagt, mit Werken üben, was er mit Worten lehrt. — Nicht allen aber ist alles gegeben, es sind mancherlei Gaben, wenn sie nur im einen Geiste verwaltet werden, dann richten wir einer den andern nicht, ein jeder steht und fällt seinem eigenen Herrn!

John Stuart Mill's Essais über Religion.

Von K. Linder, Stein, Kt. St. Gallen.

(Fortsetzung).

IV.

Der Essai über „*Theismus*" enthält eine möglichst kurzgefasste, aber methodisch ausgeführte Religionsphilosophie in fünf Abschnitten.

Die *Religionsphilosophie* unserer Tage verfolgt mit Vorliebe zwei Richtungen, die *psychologische* und die *historische*. Einerseits will sie den Nachweis führen, dass der Glaube an Gott und die Hoffnung auf das zukünftige Leben Bestandteile des normal entwickelten menschlichen Geisteslebens bilden und unter der Mitwirkung der Aussenwelt aus dem Gemüte hervorwachsen wie im fruchtbaren Erdreich die Pflanze aus dem Samenkorn. Dies ist die psychologische Betrachtungsweise. Andererseits sucht sie die einzelnen Religionen als Momente im Entwicklungsgange der Menschheit, als natürliche Produkte vergangener Generationen und ihres Bildungsstands zu begreifen, ganz ohne Rücksicht auf ihren objektiven Wahrheitsgehalt. Dies ist der historische Gesichtspunkt. Mill anerkennt natürlich den Wert und die Berechtigung dieser beiden Methoden vollauf, glaubt aber, dass die *dogmatische* Behandlung der religiösen Fragen hinter der psychologischen und historischen nicht zurückstehen dürfe. „Die wichtigste Eigenschaft einer Meinung über einen bedeutungsvollen Gegenstand," sagt er, „ist *ihre Wahrheit oder Falschheit*, welche sich für uns in die Zulänglichkeit des Beweises, auf den sie sich gründet, auflöst." Die Frage nach ihrer Wahrheit ist zuletzt doch die Lebensfrage für die Religion. Ihre Wahrheit also, d. h. *die Übereinstimmung ihrer Lehren mit der erforschbaren objektiven Wirklichkeit* will er in diesem Essai untersuchen. So sehen wir ihn denn seinen strengen Empirismus in Beziehung bringen zu den Grundbegriffen aller Religion und Theologie, zu den Gedanken von *Gott, Unsterblichkeit* und *Offenbarung*. Sein Verfahren ist hiebei ein eigentümliches: nicht die Gottesidee überhaupt will er untersuchen, sondern den bei den christlichen Völkern geltenden *Theismus* (also, im Unterschied vom heidnischen Polytheismus, den Monotheismus), den er des Versuchs wissenschaftlicher Begründung allein für wert hält, die Lehre von dem Dasein und den Eigenschaften eines die Welt durch seinen Willen schaffenden und regierenden persönlichen Gottes.

Bezüglich des *Daseins dieses Gottes* stellt er zwei Fragen. Erstlich die Frage nach der wissenschaftlichen *Möglichkeit*: Kann

die Theorie, welche den Ursprung aller Naturerscheinungen auf einen Schöpfer zurückführt und sie von ihm regiert sein lässt, mit den sichern Ergebnissen der Wissenschaft bestehen oder nicht? Ja, antwortet er, vorausgesetzt nur, dass wir die Regieruug der Welt nach unwandelbaren Gesetzen anerkennen und auf die Annahme eines Gottes, der seine Ordnungen selbst durchbricht, von vorneherein verzichten. Dies vorausgesetzt können wir die Weltentwicklung entweder nach Analogie einer gut eingerichteten, von selbst funktionierenden Maschine uns denken oder jedes Ereignis als Resultat eines bestimmten göttlichen Willensaktes innerhalb der Grenzen jener allgemeinen und für immer festgestellten Schöpferordnungen betrachten. Beide Theorien sind wissenschaftlich zulässig. Seiner dualistischen Grundanschauung gemäss scheint Mill der letztern den Vorzug zu geben, aber ohne hier klar und konsequent zu sein. — Seine Untersuchung weist hier verschiedene Mängel auf, die ich nirgends ausgeglichen finde. Einmal redet er unterschiedslos bald von Schöpfung, bald von Regierung der Welt. Dann aber erörtert er den dornigen Begriff der *Schöpfung* im Unterschiede von Zeugung, Emanation und küustlerischer, das Formlose nach Ideen gestaltender Tätigkeit nirgends auch nur annähernd gründlich. Wie ganz anders unsere deutschen Denker, z. B. Lotze in seiner „Religionsphilosophie". Endlich ist auch gar nicht einzusehen, wie ein göttliches Wesen, das nach Mill's Ansicht nicht allmächtig sein kann, ja dessen vollkommene Güte und Weisheit sogar zweifelhaft sind, allgemein gültige, unverbrüchliche Ordnungen für die Welt feststellen konnte. —

Gehen wir zur zweiten Frage über, zur Frage nach der *Wirklichkeit*. Angenommen also, die Theorie von einem frei schaffenden und regierenden Gott bestehe mit den Ergebnissen der Wissenschaft, — können denn auch ihre *Beweise* eine nach unserm gewöhnlichen wissenschaftlichen Verfahren vorgenommene Prüfung ertragen?

Um dies zu untersuchen, durchgeht Mill die herkömmlichen *Gottesbeweise*. — Den ontologischen oder, wie er ihn nennt, *apriorischen* Beweis Anselms und Descartes', der von der Idee des vollkommenen Wesens auf dessen Existenz schliesst, verwirft er mit Kant, weil ja die Idee Gottes eben nur die Wirklichkeit der Idee, nicht aber das objektive Dasein beweisen könne. — Nicht mehr Gnade findet vor seiner Kritik der Beweis aus dem Consensus gentium, der *Allgemeinheit* des Gottesglaubens, welche schon *Cicero* konstatiert hat. Auch den *moralischen* Beweis Kants, den er in der weniger bekannten Form eines Schlusses vom Dasein des Sittengesetzes auf einen höchsten Gesetzgeber anführt, weist er zurück, weil derselbe versteckter Weise auf einer doppelten Bedeutung des

Wortes „Gesetz“ beruhe. — Den *kosmologischen*, der von dem durchgehend kausalen Zusammenhang in der uns bekannten Phänomenalwelt auf ein πρῶτο χινοῦν, eine oberste Ursache des ganzen Universums schliesst, und diese Geist nennt, erörtert Mill gründlich und vielseitig; er kommt zum Ergebnis, dass wir mit Hilfe des Kausalitätsgesetzes noch nicht zum geistigen und persönlichen Gott des Theismus, sondern nur zur Ewigkeit der Kraft und des Stoffes geführt werden. „Die Welt bezeugt durch ihr blosses Dasein noch keinen Gott“, keinen uranfänglichen Willen. Schade nur, dass er hier nicht auf die Tatsache des *Wirkens* und der Wechselwirkung zurückgeht, ihre Möglichkeit untersucht nnd auf diese Weise das kosmologische Argument fortsetzt und vertieft, wie es z. B. *Lotze* getan hat. Wir sehen auch hier den Deutschen an spekulativer Kraft und Gedankenweite dem Engländer überlegen.

So bleibt also nur noch der *teleologische* oder physiko-theologische Beweis, von dem auch Mill anerkennt, dass er viel für sich habe und, im Unterschied von den vorhergehenden, „ganz auf Erfahrung sich gründe“. Er nennt ihn zunächst einen Analogiebeweis: die Ähnlichkeiten zwischen manchen Einrichtungen der Natur mit den von Menschen gemachten lassen den Schluss zu, dass die Schöpfung das Werk eines bewussten Geistes sei. Dennoch ist er mehr als dies — nicht nur Analogie, sondern ein wirklich *induktiver* Beweis. „Die Ähnlichkeiten der Welt mit den Werken der Menschen, auf die man sich beruft, sind nicht willkürlich gewählt, sondern sind besondere Beispiele eines Umstandes, welcher erfahrungsmässig auf einen *intelligenten* Ursprung hinweist, nämlich *das Abzielen auf einen Endzweck.* Solche Beispiele findet Mill in dem Bau des Auges und Ohres, überhaupt aber „in den feinen und verwickelten Kombinationen des Pflanzen- und Tierlebens“. Leider begründet er seine Gedanken gerade hier nur sehr unvollständig und unbefriedigend. Worin die Kraft dieser Induktion liegt, zeigen Andere viel besser, z. B. *Fechner* in seiner Schrift „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“ (Leipzig 1879, S. 110—130), dessen Argumentation etwa in folgende Sätze zusammengefasst werden kann: Der Ursprung der meisten zweckdienlichen Einrichtungen in der Natur ist unsrer Beobachtung entzogen; im Kulturleben aber und überhaupt wo immer wir sie zurückverfolgen können, nehmen dieselben ihren Anfang in dem Bewusstsein, Plan und Willen eines Geistes. Dies berechtigt uns zu dem Schlusse, dass auch in der Natur das Zweckvolle oder „Zielstrebige“ seinen Grund nicht in einer blindwirkenden Ursache hat, sondern in den Gedanken einer schöpferischen Intelligenz. — Gewissheit gibt diese Induktion nicht, wohl aber Wahrscheinlichkeit, wie ja überhaupt alle diese Gottesbeweise nur apologetischen Cha-

rakter haben, nicht unsere Nötigung, sondern nur unser *Recht* darlegen, an Gott, den Schöpfer und Herrn des Weltalls, zu glauben.

Dem oft gehörten Einwande gegen die Teleologie, welchen man aus der Unzweckmässigkeit und anscheinenden Planlosigkeit so vieler Gebilde und Ereignisse der Natur herzunehmen pflegt, begegnet Mill leicht mit der uns schon bekannten Annahme, dass dem göttlichen Ordner eine Macht des Bösen, des Übels, der Unordnung entgegenstehe, welche er nur langsam und allmählig zu überwinden vermöge. — Die Versuche *Darwins* und seiner Schule, die zweckmässigen Einrichtungen in den Organismen aus dem Kampfe ums Dasein und zufälligen Veränderungen zu erklären, bespricht er mit augenfälligem Interesse. Jedoch scheint ihm das von Darwin hiebei angerufene Prinzip vom „Überleben des Fähigsten" zur Erklärung der in Betracht kommenden Erscheinungen für einstweilen nicht zu genügen. — Seltsamerweise ist aber die Ausdehnung, welche er dem Zweckbegriffe gibt, eine äusserst beschränkte. Wir hören kein Wort von ihm über das wunderbar Planvolle des atmosphärischen Haushalts und der gegenseitigen Beziehungen, in welchen die tierischen und pflanzlichen Organismen durch ihr Atmen zueinander stehen. Und ebenso kein Wort über die universale, den Bestand der Welt ganz eigentlich bedingende Tatsache, dass alle einzelnen Teile, Elemente und Atome aufeinander und zusammen wirken, und in ihrer Wechselwirkung eine Stetigkeit und Ordnung aufweisen, welche ohne gemeinsamen Grund und alles umfassenden Plan für uns nicht denkbar wäre. Eben diese kosmische Zweckmässigkeit hat Männer wie *Kepler* und *Newton* aufs tiefste ergriffen, hat schon *Cicero* und dann wieder *Fénélon* zu der Frage veranlasst, ob, wenn man die Ilias oder die „Annalen" des Ennius in ihre einzelnen Wörter und diese wieder in ihre Buchstaben zerschneiden und so dem Winde übergeben würde, wohl auch im Laufe der Zeit durch reinen Zufall wieder das Werk eines grossen Dichters daraus entstehen könnte? Freilich auch diese Erwägungen, wie gross immer ihre volkstümliche Kraft sein mag, führen, bei Lichte besehen, nicht weiter, als Mill uns führen will: zu einem hohen Grade von *Wahrscheinlichkeit*, dass diese Schöpfung das Werk eines intelligenten Geistes sei. —

Wenn es nun, fragt er weiter (im 2. Abschnitt des Essai), einen persönlichen Gott, Schöpfer und Ordner der Welt gibt, welches sind denn seine *Eigenschaften*, auf die wir aus Natur und Menschenwelt zu schliessen berechtigt sind? Erstens und hauptsächlich eine „über alle menschliche Schätzung" hinausreichende *Macht*, aber *nicht Allmacht, sondern Beschränktheit der Macht.* Jedes Anzeichen eines Planes im Universum, jede Verwendung von weise gewählten Mitteln zur Erreichung vorgesetzter Zwecke ist — so behauptet

Mill — zugleich ein Beweis *gegen* die Allmacht dessen, der ihrer bedarf. Denn die Notwendigkeit, sich der *Mittel* zum Zwecke zu bedienen, wäre bei einem wirklich allmächtigen Wesen nicht vorhanden, nicht denkbar. Mit andern Worten: „der Urheber des Weltalls arbeitete unter Beschränkungen. Er war genötigt, sich Bedingungen anzupassen, die von seinem Willen unabhängig waren, und seinen Zweck durch solche Einrichtungen zu erreichen, wie sie die Bedingungen gestatteten.“ — In diesem Zusammenhange überlässt sich nun unser Autor einem, wie mir scheinen will, ziemlich überflüssigen und unfruchtbaren Raisonnieren darüber, was Gott alles vermöchte, wenn er allmächtig wäre, was er aber nicht vermöge, weil er es nicht sei. Seine diesbezüglichen Ausführungen zeigen uns klar nur dies eine: in was für Absurdheiten wir uns verlieren, wenn wir mit dem auch heute noch so beliebten negativen Begriffe des Unendlichen und Absoluten ernst machen wollen. E nihilo nihil!

Allein, was weit wichtiger ist, wir sehen hier den Gedanken der frühern Essais wiederkehren, dass die bestehende Welt zwar ein Werk der Zeit sei und ihren Ursprung einem intelligenten Plane verdanke, *ihr Schöpfer aber mit einem nur schwer und allmälig, vielleicht auch gar nie völlig zu überwindenden Hindernisse zu kämpfen habe.* Hiebei wird die interessante Frage aufgeworfen, welcher Art und Natur denn dieses Hindernis sei, das dem Schöpfer ein „bis hieher und nicht weiter“ zuruft, — ob dasselbe in der Macht anderer intelligenter Wesen und Persönlichkeiten liege? oder in der Unzulänglichkeit und Widerspenstigkeit des Materials, aus welchem das Universum aufgebaut ist? oder in einem Mangel an vollkommener Weisheit und Geschicklichkeit beim Schöpfer selbst? Die erstere Annahme, zu welcher sich der Verfasser, wie wir gesehen haben, früher hingeneigt hat, nämlich die einer Herrschaft Satans oder Ahrimans und seiner Geister in der Natur, scheint ihm jetzt, wie alle Formen des Polytheismus, „schwer vereinbar mit einem von allgemeinen Gesetzen beherrschten Universum“. Zudem ist auf dem Gebiete der Natur das Übel, das Zweckwidrige und Unvernünftige so eigentümlich mit dem Guten und Zweckmässigen verbunden, dass wir hier nicht, wie auf dem sittlichen Gebiete, den Eindruck eines Kampfes verschiedener Intelligenzen bekommen. „Die Unvollkommenheiten in der Erreichung der Zwecke, auf welche die Erscheinungen hindeuten, haben nicht das Ansehen, als wären sie geplant. Sie erscheinen wie unbeabsichtigte Ergebnisse von *Zufällen*, gegen welche keine genügende Vorkehrung getroffen war.“ Die Schranke der schöpferischen Macht liegt also wahrscheinlicher in den Eigenschaften des *Materials,* der von dem Willen des Demi-

urgen unabhängig und ewig existirenden Elemente Kraft und Stoff, wie *Plato* es sich gedacht haben mag nach seinen Andeutungen über den *τόπος*, das *ἄπειρον* und die *ἀνάγκη*. — Oder, setzt Mill vorsichtig hinzu, der Schöpfer hätte vielleicht die Macht gehabt, seine Zwecke vollständiger zu erreichen, aber er wusste es nicht anzufangen.

Also auch gegen die Unbegrenztheit wie der Macht, so des *Wissens* Gottes und seiner *Weisheit* und *Geschicklichkeit* macht er skeptische Bedenken geltend. Wir übergehen diese, um nach den sognannten *moralischen* Eigenschaften Gottes zu fragen.

Wie aus dem Bisherigen erhellt, bleibt hier von vorneherein der Versuch ausgeschlossen, unendliche *Güte* und *Gerechtigkeit* mit unbegrenzter Macht des Schöpfers einer Welt wie diese zu vereinbaren. Es wäre das ein ganz aussichtsloses Beginnen. Aber was sagt uns die natürliche Theologie überhaupt von Güte und Gerechtigkeit? Haben wir einen Beweis für die vollkommene *Güte* Gottes, sodass wir Alles, was ihr in der Welt widerspricht, feindlichen, widergöttlichen Mächten zuschreiben müssen? Es ist, meint Mill, ein überwiegendes Gewicht von Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass der Schöpfer mit seinen Einrichtungen nicht den Schmerz, sondern die Freude, das Wohlergehen seiner Kreaturen beabsichtigte, soweit es ihm möglich war, dies zu bewirken. Wir haben also ein Recht zu schliessen, dass Wohlwollen eine seiner Eigenschaften sei. „Aber der Sprung von da zu dem Schlusse, dass seine einzigen oder auch nur seine Hauptzwecke wohlwollende seien, und dass das Ziel der Schöpfung das Glück seiner Geschöpfe sei, ist nicht nur durch keinen Beweis gerechtfertigt, sondern steht mit den uns vorliegenden Beweisen geradezu im Widerspruch."

Dieser unser Planet, der nach Aussage der Physiker nur eine verhältnissmässig kurze Periode hindurch lebende Wesen von unserer Organisation beherbergen kann, während der Zeit nämlich, die zwischen seiner mittlern Abkühlung und seiner langsam fortschreitenden Erkaltung liegt, — er ist offenbar *nicht dazu geschaffen*, eine Stätte menschlichen Glücks und Friedens zu sein oder zu bleiben. Überdies sind der Leiden zu viel, und des Glücks ist zu wenig, als dass wir dies annehmen dürften. Und mag auch die Menschheit sich mehr und mehr zu einem relativ glücklichen und befriedigenden Zustand emporarbeiten vermöge treuen Gebrauchs der ihr von der Gottheit verliehenen Fähigkeiten, so ist doch der Preis, um den sie ihr zukünftiges Glück erkauft, im Blick auf die unendliche Reihe von leidenden Geschlechtern und vergeudeten Leben ein zu furchtbarer, als dass wir an eine vollkommene Güte des Schöpfers gegen die Geschöpfe dieser Erde glauben könnten.

Viel weniger noch als von Güte finden wir Spuren von göttlicher *Gerechtigkeit* im Weltlauf. Was im Leben von Gerechtigkeit, wenn auch nur unvollkommen, schon realisiert scheint, „ist das Werk des Menschen selbst, der sich im Kampfe gegen ungeheure natürliche Hindernisse zur Civilisation emporringt und sich selbst eine zweite Natur schafft, die besser und uneigennütziger ist als die, mit welcher er erschaffen wurde.“

Das Resultat der natürlichen Theologie ist also bei Mill ein wesentlich anderes als zur Zeit eines *Wolff, Gellert* und *Moses Mendelssohn* oder in den ersten Dezennien unsers Jahrhunderts, wo man unter der Führung eines *Schelling* und *Schleiermacher* so zuversichtlich die Welt in Gott und Gott in der Welt erkannt zu haben glaubte. Diese nüchternen, kalten Reflexionen des scharfsinnigen Empirikers gemahnen uns, mit jenen verglichen, an das Erwachen aus einem schönen Traum oder vielleicht noch mehr an die Versetzung eines ideal gerichteten Jünglings aus akademischen Hörsälen und Kunstmuseen in die Fabrikräume und Wohnkeller eines grossstädtischen Arbeiterviertels. Die Erkenntnis dringt durch, dass, wie der Mensch, so auch die Natur nicht ist, wie sie sein *sollte*, und es verdient bemerkt zu werden, dass unser Autor diese Erkenntnis schon bei *Leibnitz* finden will und dessen angeblichen Optimismus als groben *Missverstand* seiner Lehre von der besten aller möglichen Welten erklärt. (Vgl. den Essai über „Natur“, S. 34, Anm.). — Das Resultat seiner eigenen Untersuchung über die Eigenschaften Gottes fasst er in die Sätze zusammen: „Es gibt ein Wesen von grosser, aber beschränkter Macht, ... von grosser und vielleicht unbeschränkter, vielleicht aber auch noch mehr als seine Macht beschränkter Intelligenz, welches das Glück seiner Geschöpfe *wünscht* und auch einige Rücksicht auf dasselbe nimmt, aber andere Beweggründe zum Handeln zu haben scheint, an denen ihm mehr gelegen ist, — ein Wesen, von welchem kaum angenommen werden darf, dass es das Universum nur zu jenem Zwecke geschaffen habe. So ist die Gottheit beschaffen, auf welche die *natürliche Religion* hinweist, und jede anmutendere Vorstellung von Gott entspringt nur menschlichen Wünschen oder den Lehren einer wirklichen oder eingebildeten Offenbarung.“

Im dritten Abschnitt bespricht Mill die Idee der *Unsterblichkeit vom Standpunkt der natürlichen Theologie*. Was er im zweiten Essai über den Gegenstand sagte, betraf nur den Nutzen des Glaubens an ein ewiges Leben, nicht die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit desselben. Eben diese will er hier untersuchen. — Unter zwei Gesichtspunkten betrachtet er die *Beweise* für die Unsterblichkeit: erstens insofern sie sich auf das Wesen der Seele selbst gründen, dann insofern sie von einem vorausgehenden Glauben an Gott den Schöpfer abhängen.

Den Argumenten der erstern Art, wie sie schon *Plato* im Phädo entwickelt hat, vindiziert er keine grosse Bedeutung. — „Denn diejenigen, welche die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Natur herleiten möchten, müssen zuerst beweisen, dass die Eigenschaften derselben nicht Eigenschaften des Körpers, sondern einer *besondern* Substanz sind.“ Aber gerade hier lässt uns die Wissenschaft im Stiche. Sie kann uns zwar nicht beweisen, dass irgend eine Art von Organisation geistige Gefühle und Gedanken zu produzieren im Stande wäre; jedoch zeigt sie uns nichtsdestoweniger alles Denken und Fühlen, von dem wir wissen, durchaus von körperlicher Tätigkeit *bedingt,* die Tätigkeit des Gehirns ganz besonders erscheint als conditio sine qua non alles geistigen Lebens. Dennoch möchte Mill diese Tatsache keineswegs als Argument *gegen* die Unsterblichkeit gelten lassen. Denn für den Empiristen ist „das Verhältnis des Denkens zu dem materiellen Gehirn keine metaphysische Notwendigkeit, sondern einfach ein beständiges Zusammensein innerhalb der Grenzen der Beobachtung“. Und was wir Gehirn nennen, ist ja doch selbst nur eine Summe von Empfindungen, welche nicht wären ohne den denkenden Geist. Die Natur der Dinge bietet also keinen Grund *gegen die Möglichkeit* einer Trennung von Geist und Gehirn und einer Fortdauer des erstern unter *andern* Daseinsbedingungen und in andern Teilen des Universums. — Überhaupt „gibt es keinen andern wissenschaftlichen Beweis gegen die Unsterblichkeit der Seele als den *negativen,* welcher im Mangel eines Beweises *zu Gunsten* derselben besteht. Wollte man sich aber darauf berufen, dass ja alle Geschöpfe der Natur sich auflösen und vergehen, auch die am zweckmässigsten organisierten, so wird der Unterschied übersehen, der zwischen ihnen und dem denkenden Menschen besteht. „Fühlen und Denken sind viel realer als irgend etwas anderes; sie sind die einzigen Dinge, von denen wir positiv wissen, dass sie real sind, indem alle übrigen Dinge nur die unbekannten Bedingungen sind, von welchen Fühlen und Denken in dem gegenwärtigen oder in einem andern Zustande unseres Daseins abhangen.“ So haben wir also nicht eine Spur von Beweis dafür, dass unsere Empfindungen selbst abbrechen werden, wenn einmal gewisse Reihen von Empfindungen, die wir *materielle* nennen, verschwinden werden. Denn Geist ist die einzige Realität, für die wir einen wirklicken Beweis haben. Vom geistigen, denkenden und fühlenden Wesen losgelöst, hat die Materie nur ein hypothetisches, unsubstanzielles Dasein, sie ist eine reine Annahme, ein Schluss zur Erklärung unserer Empfindungen oder vielmehr „der permanenten Möglichkeit, Empfindungen zu haben“. — Wir sehen hier den *Idealismus Berkeley's* durchschimmern, zu welchem der aufrichtige Forscher, gleich seinem

berühmten Vorgänger auf dem Bischofsstuhl vom Sensualismus Locke's ausgehend, durch konsequente Anwendung seiner empirischen Grundsätze allmählig geführt worden ist. Damit hat er auch den Positivismus Aug. Comte's, dem er nach seinem Bekenntnis reiche Anregung verdankte, weit überschritten. Er befindet sich dem „*Unerklärlichen*“ gerade gegenüber, dem Dasein eines Geistes, „einer Reihe von Empfindungen, die sich selbst kennt als vergangen und als zukünftig“.

Indes werden wir sofort wieder an den Ursprung dieses Idealismus erinnert und dass sich Mill damit keineswegs der Intuitionsphilosophie der Schotten und Deutschen genähert hat, wenn wir bemerken, wie rasch er mit all den Beweisen für die Unsterblichkeit aufräumt, welche dem *persönlichen*, ich möchte sagen dem *Gewissens*gefühle des Menschen entnommen sind. Er findet diese Gefühle nämlich hauptsächlich begründet einerseits in dem Wunsche zu leben und in der Unannehmlichkeit, seine Existenz aufgeben zu müssen, andererseits in den allgemeinen Traditionen der Menschheit, die ihre Entstehung wahrscheinlich den Träumen, den Hallucinationen und dem Gespensterglauben verdanken. Er berücksichtigt hier das eigentümliche Wesen des persönlichen Geistes zu wenig, trotz der herrlichen Worte, welche er in seinem Buche „über die Freiheit“ dem Rechte der Individualität und Originalität als der Kraftquelle aller menschlichen Geschichte gewidmet hat. Vergleichen wir damit die Stellung des ältern *Fichte* in dieser Frage, dessen gewaltig entwickelte Persönlichkeit auch hier durchbrach und ihn geneigt machte, eher die Existenz Gottes aufzugeben, als die individuelle Fortdauer des menschlichen Geistes. „Kein wirkliches Ich, keine Persönlichkeit kann jemals untergehen“.*) Freilich ist dies noch kein stringenter Beweis, aber ein Idealismus des Gewissens, der innersten Persönlichkeit, welcher viel gründlicher zu würdigen ist, als Mill es tut.

Was nun, fährt dieser fort, diejenigen Argumente betrifft, welche *vom Glauben an das Dasein Gottes* hergeleitet werden (z. B. der von der Güte Gottes hergeleitete Beweis, dass er die Vernichtung seines edelsten und grössten Werkes, des Menschen, nicht zulassen werde), so haben sie keine Kraft in einer Welt wie die unsere, die so viel Widersprüche zwischen Sein und Sein sollen aufweist. Wir sind nicht berechtigt, aus dem Vorhandensein unserer intel-

*) „Es ist gar kein möglicher Gedanke, dass die Natur ein Leben vernichten solle, das aus ihr stammt, — die Natur, um derenwillen nicht ich, sondern die selbst nur um meinetwillen lebt“ („Bestimmung des Menschen“, Ausgabe von Reklam, S. 155). —

lektuellen und sittlichen Anlagen, welche während unseres irdischen Daseins meist nur eine recht kümmerliche Entwicklung finden, im Glauben an die göttliche Gerechtigkeit und Weltordnung auf eine jenseitige, persönliche Fortdauer zu schliessen. — Denn nichts in Natur und Menschenleben vermag uns das Vorhandensein dieser vollkommenen und gerechten Weltordnung zu beweisen. Ja wir wissen nicht einmal, ob Gott die Macht oder auch nur den Willen hätte, uns ewiges Leben zu verleihen.

So gibt es also im Bereiche der natürlichen Theologie keinerlei Gewissheit über das Leben nach dem Tode, sondern nur eine *Hoffnung,* gegründet auf die allerdings beschränkte Macht und Güte Gottes, eine Hoffnung, welche verbunden ist mit der Erwartung „dass, wenn es ein künftiges Leben gibt, dasselbe ebensogut wie das gegenwärtige sein und — nicht des Besten, was unser diesseitiges Leben bietet, ermangeln werde, nämlich der Fähigkeit, uns durch eigenes Bemühen zu vervollkommnen." — So viel über Unsterblichkeit im Lichte der natürlichen Theologie. —

Hören wir endlich, was uns Mill über den dritten Hauptbegriff aller Religion, den der *Offenbarung* mitteilt. — Wenn wir aus den Anzeichen eines Planes in der Welt berechtigt sind, auf einen intelligenten Urheber derselben, auf einen zwar nicht allmächtigen und allwissenden, aber doch mächtigen, weisen und gütigen Demiurgen zu schliessen, so ist es für den Menschen naheliegend, an eine Verbindung mit diesem Wesen zu denken, welche von des letztern Seite vermittelt sein müsste durch *Offenbarung.* Diese Offenbarung aber würde von Seiten eines nicht allmächtigen Gottes etwa darin bestehen, dass er seinen Geschöpfen eine Kunde und Lehre von sich gäbe, welche diesen in den Schwierigkeiten, Kämpfen und Leiden des Lebens ein Licht sein könnte und über das hinausreichte, was sie mit ihren Fähigkeiten *ohne* göttliche Unterstützung wahrzunehmen im stande sind. — Dieser Begriff von Offenbarung ist ein sehr beschränkter, äusserlicher und erinnert an die *vorwiegend* intellektualistische Auffassung der Religion, die wir weiter oben kennen gelernt haben. Er entspricht indes ziemlich genau den Vorstellungen der altprotestantischen Dogmatiker über Offenbarung als übernatürlicher Mitteilung einer religiösen *Lehre* und ebenso denen der Rationalisten des 18. Jahrhunderts, eines *Semmler* z. B., der in ihr auch nur göttliche Eingebung der Wahrheiten und Begriffe erkennen konnte, die der Besserung des Menschen dienen. Das Wort des Johannes „vom Leben, das ewig ist, welches beim Vater war und ist uns erschienen", oder das andere vom Logos, „der Fleisch ward und unter uns wohnte" gibt unsern Gedanken über das Wesen der Offenbarung einen ganz andern Inhalt, — dessen nicht weiter zu gedenken, dass diese im

Sinne der Bibel in erster Linie gottmenschliche *Geschichte* ist, die Lehre aber nur das Sekundäre, das Abgeleitete. Doch kommt Mill im Laufe seiner Untersuchung wirklich, wenn auch nur hypothetisch, auf diesen tiefern Begriff der Sache hinaus — da nämlich, wo er von der Person Jesu Christi spricht. —

Unwahrscheinlich, so fährt er fort, ist also die Annahme göttlicher Offenbarung nicht. Aber die Frage ist: Gibt es Zeugnisse und vollgültige *Beweise für ihre Tatsächlichkeit?* Dies bleibt zu untersuchen.

Unter den Beweisen für Offenbarung unterscheidet man gewöhnlich *äussere*, auf Sinneswahrnehmung oder Aussage von Zeugen beruhende, und *innere*, welche aus dem Wesen und dem Inhalt einer Offenbarung selbst auf deren göttlichen Ursprung schliessen lassen. Die Wichtigkeit der inneren Beweise, behauptet Mill, ist wesentlich *negativ:* sie vermögen uns den übernatürlichen Ursprung angeblicher Offenbarungen doch nie zu beweisen, bieten aber bisweilen das Kriterium, um sie abzuweisen, zu verwerfen, in dem Falle z. B., dass der sittliche Charakter ihrer Lehren schlecht und verderblich wäre. — „Als göttlich dagegen könnte eine Offenbarung nur durch äussere Beweise, d. h. durch das Vorhandensein übernatürlicher Tatsachen bewiesen werden.“ Und diese übernatürlichen Tatsachen nennt er kurzhin *Wunder*, spontanes Eingreifen übernatürlicher Faktoren in den Gang der Dinge, oder negativ ausgedrückt: Unterbrechung einer sonst unwandelbaren Gleichförmigkeit in der Aufeinanderfolge natürlicher Ereignisse. Sind Wunder in diesem Sinne *möglich?* und, wenn möglich, sind sie *wahrscheinlich* oder gar *nachweisbar?* Dies die Doppelfrage, welcher eines der gründlichsten und für Theologen lesenswertesten Kapitel des Essais gewidmet ist. Es würde uns zu weit führen, wollten wir dem Verfasser auf den einzelnen Gängen der etwas weitläufigen Debatte folgen. Für unsern Zweck genüge die Mitteilung des Resultats. Mill führt die Frage nach der *Möglichkeit* des objektiv Wunderbaren durch pro und contra hindurch bis auf eine Analogie zu Gunsten dieser Möglichkeit: es ist die Analogie menschlichen Willens, Wirkens und Eingreifens in den Lauf der Natur, angewendet auf göttliches Wollen und Wirken. Der Mensch verändert durch sein spontanes Eingreifen nicht die Natur*gesetze*, — denn „die Macht seines Willens über Phänomene ist selbst ein Gesetz und zwar eines der am frühesten bekannten und anerkannten Gesetze der Natur,“ — aber er verändert die einzelnen Naturdinge und bringt sie in andere Beziehungen zu einander; sollte der Machtwille Gottes, des Schöpfers und Ordners der Welt nicht unermesslich Grösseres zu tun imstande sein (sogar ohne dass er allmächtig ist)? — Aber, wendet Mill ein, mit ihrer *Tatsächlichkeit* verhält es

sich anders. Es entspricht ihnen nichts in unserer gegenwärtigen Erfahrung; viel näher als aus übernatürlichen Faktoren liegt die Erklärung der uns erzählten Wunder aus natürlichen Ursachen, aus Missverständnissen, aus der Unwissenheit früherer Generationen oder aus dem Dasein von ehemals und vielleicht auch heute noch verborgenen Naturgesetzen. Wenn ein wundertuender Gott nicht zum voraus schon angenommen und anerkannt ist, kann das angebliche Wunder immer durch eine andere, näher liegende Hypothese erklärt werden. — Dieses spontane Wirken und Eingreifen Gottes ist aber nicht nur unbeweisbar, sondern auch *unwahrscheinlich*. Denn Alles, was wir von seiner Regierung wissen und erfahren können, führt uns zu der Annahme, dass er nach feststehenden Regeln oder Gesetzen wirke, mit andern Worten: dass alle, wenigstens „alle physischen Tatsachen übereinstimmend gegebenen physischen Bedingungen folgen und niemals eintreten, ausser wenn die geeignete Ansammlung physischer Bedingungen stattgefunden hat". „Was Gott regiert, das regiert er auf dem Wege zweiter Ursachen." So gelangen wir denn zu dem Resultate, „dass Wunder keinerlei Anspruch auf den Charakter historischer Tatsachen haben und völlig unbrauchbar seien als Beweise einer Offenbarung".

Aber — und hier macht Mill zum Schlusse in vorsichtig abgewogenen Worten ein scheinbar kleines und doch in seinen Konsequenzen sehr bedeutsames Zugeständnis —: dennoch, gesteht er, ist es nicht unmöglich und nicht unglaublich, dass *in der Person Jesu Christi,* seiner geistigen und sittlichen Begabung, die er Gott selbst zuschrieb, ein wirkliches Wunder, ein Wunder im eigentlichen Sinne des Wortes liege. Denn „durch ihn ward uns ein äusserst kostbares Geschenk zu teil, welches durch das, was vorangegangen war, zwar erleichtert, aber offenbar nicht notwendig gemacht ward". — Das Eintreten des Christuslebens in unsere Menschenwelt (oder, mit Johannes zu reden, das Fleischwerden des Wortes) — das ist ja indertat das Wunder aller Wunder, die Eine übernatürliche Tatsache und Offenbarung, welche den Ausgangspunkt alles dessen bildet, was wir sonst Wunder nennen. — Mill ist geneigt, dies zuzugeben als ein „Vielleicht", als eine „*Hoffnung*" der Wahrheit, die er niemandem nehmen möchte. Und handelt er damit nicht einfach konsequent, nachdem er das erste Wunder, das der Schöpfung der Welt oder doch ihrer planvollen Einrichtungen und Organismen wahrscheinlich gefunden und — ein Moment, das vielleicht von noch tieferer Bedeutung ist — so oft schon die Widersprüche unseres Daseins und den Kampf des persönlichen Gottes mit widerstrebenden Gewalten betont hat? Eine Stelle aus *Fr. Robertsons* „Religiösen Reden" (Neue Folge, deutsch, S. 113) verdient hier Erwähnung, weil

sie auf eine Seite der Wunderfrage hinweist, welche Mill nicht berührt und die doch seinem Denken nicht ferne liegen konnte. „Vielleicht — sagt der berühmte Prediger von Brighton — steht das Wunder ebensowenig in Widerspruch mit den Gesetzen des Weltalls als die Erhebung einer ganzen Nation in dringenden Fällen eine Revolution, ein Umsturz des Rechts zu sein braucht — *in Fällen, wo das Volk das Recht verlangt gegenüber dem fest eingebürgerten Unrecht.*" —

In einem letzten Abschnitt, „*Endergebnis*" betitelt, fasst Mill den theoretischen und praktischen Wert seiner Untersuchungen zusammen. Das rationelle Verhalten eines denkenden Geistes dem Übernatürlichen gegenüber ist *Skepsis.* Denn unser Wahrheitsbesitz besteht im Grunde nur in einem grossen „Vielleicht". Was wir von Anzeichen und Beweisen des Übernatürlichen zu haben glauben, genügt keineswegs, um eine Überzeugung vom Dasein Gottes, von der Unsterblichkeit und von der Wirklichkeit einer Offenbarung zu begründen. Wohl aber berechtigt uns das Wenige zu einer Hoffnung, deren wir bedürfen und die auch der Phantasie einen gewissen Spielraum lassen wird. „*Das ganze Gebiet des Übernatürlichen ist so aus der Region des Glaubens in die einer einfachen Hoffnung versetzt,* und in dieser wird es, soweit wir sehen können, wahrscheinlich immer verbleiben." — Aber als Hoffnung eben haben die religiösen Ideen eine eminent praktische Bedeutung. „Denn mir scheint, unser menschliches Leben bedarf dringend einer Erweiterung und höherer Ziele für sich und seine Geschicke, welche die Übung der Einbildungskraft ihm gewähren kann, ohne mit bewiesenen Tatsachen in Widerspruch zu geraten." Es ist uns gut und heilsam, bei diesen vielleicht nur schwachen Wahrscheinlichkeiten zu verweilen, welche die natürliche Theologie uns an die Hand gibt oder offen lässt, an ihnen uns zu trösten, aufzurichten und im Streben nach Vervollkommnung zu ermutigen. Denn hoffnungsvolle Stimmung ist ein Sporn für unsere Fähigkeiten und erhält unsere Energie in Tätigkeit. Die Hingabe an die Hoffnung, dass es innerhalb gewisser Grenzen eine Weltregierung gebe, ist also nicht nur gerechtfertigt, sondern im Blick auf unsere praktischen Bedürfnisse auch notwendig. In noch höherem Masse gilt dies von der *Hoffnung auf ewiges Leben;* unser kurzes Erdenleben mit seinen hohen Aspirationen wird durch sie in ein anderes Licht gerückt, wir werden befreit von dem entmutigenden Gefühl, vergeblich zu streben und umsonst an unserer Vervollkommnung zu arbeiten. Und endlich ganz unentbehrlich für die Veredelung unserer Seele ist es, *dass unsere Einbildungskraft sich an die Idee eines sittlich vollkommenen Wesens halte.* Frühere Generationen haben dieses Ideal im Glauben an einen allmächtigen

und zugleich allgütigen Gott gesucht. Wir können es nicht mehr, da diese Verbindung vollkommener Güte mit der Allmacht unserer Erfahrung widerspricht. Für die Jetztzeit und für die Zukunft kann hiefür nicht mehr der Gott der Juden oder der Natur in Betracht kommen, sondern nur diejenige göttliche Persönlichkeit, welche das Christentum als Muster der Vollkommenheit für die Menschheit aufgestellt hat, *Jesus Christus*, „der fleischgewordene Gott..., welcher in seiner idealen Gestalt einen so grossen und heilsamen Einfluss auf den modernen Geist geübt hat". Christus bleibt uns, trotz allem was uns eine rationelle Kritik noch nehmen mag, „eine einzig dastehende Gestalt, ebenso unähnlich allen seinen Vorgängern wie allen seinen Nachfolgern". Sein Leben, sein Charakter, seine Reden — zumal die, welche uns die Synoptiker von ihm berichten — konnten nicht erfunden werden; denn es ist ihnen „ein Stempel persönlicher, mit tiefster Innerlichkeit verbundener Originalität aufgeprägt". „Auch jetzt noch würde es selbst für einen Ungläubigen nicht leicht sein, eine bessere Übertragung der Regeln der Tugend vom Abstrakten ins Konkrete zu finden, *als so zu leben, dass Christus unser Leben gut heissen würde.*"

Diese Ideale nun — und besonders die von Christus ausgehenden — sind es, welche sich vortrefflich eignen werden, „jene ächte, wenn auch rein menschliche Religion, die sich bisweilen Religion der Humanität, bisweilen die der Pflicht nennt, zu unterstützen und zu stärken". Und durch Hingabe an sie werden wir vielleicht — ein letztes Vielleicht! — *die Zwecke des unsichtbaren höchsten Wesens fördern,* also Mithelfer Gottes sein im Kampfe wider das Böse und so in unserm kleinen Teile dazu beitragen, dem Guten zum endlichen Siege zu verhelfen. Mit dieser Aussicht, welche ihm wesentlich scheint für die Religion der Zukunft, schliesst Mill; sie nennt er „den belebendsten und stärkendsten Gedanken, der ein menschliches Wesen begeistern kann". —

V.

Wir haben das Endergebnis Mill'schen Denkens im Essai über Theismus kennen gelernt. Die Herausgeberin der Essais, Ms. Taylor, bemerkt in der Vorrede, dass diese letzte Abhandlung vom Verfasser nicht, wie die frühern, einer sorgfältigen und öftern Revision unterzogen worden sei. Wie *Francis Bacon*, der zwölf Jahre hindurch am „Novum Organum" gearbeitet und gefeilt hat, so pflegte auch Mill seine Schriften äusserst sorgfältig zu redigieren und lange mit

der Veröffentlichung zu warten aus Scheu vor dem Aussprechen halbfertiger Ansichten. Einige derselben hat er, wie uns die Autobiographie mitteilt, vor der Herausgabe Satz für Satz mit seiner 1858 durch den Tod ihm entrissenen hochbegabten Gattin durchgesprochen. Indertat ist es leicht zu erkennen, dass dem Essai über Theismus diese gründliche Durchsicht fehlt; manches darin wäre bei nochmaliger Bearbeitung klarer, präciser, einheitlicher, vielleicht auch weiter geworden. —

Andererseits aber macht sich gerade in dieser letzten Schrift ein gewisser *Fortschritt* bemerkbar, wenn wir sie mit der viel früher verfassten (aber ebenfalls noch nicht zur Veröffentlichung fertigen) Abhandlung über die Nützlichkeit der Religion vergleichen. In beiden zwar begegnen wir denselben theologischen Grundgedanken oder Theorien über Gottes Eigenschaften und seinen Kampf wider das Böse. Aber wie anders spricht Mill in seinen letzten Lebensjahren z. B. über den Wert der Hoffnung auf *Unsterblichkeit* als er es im zweiten Essai getan hat. Die Annahme liegt nahe, dass der Tod der Gattin und die darauf folgenden Jahre der Verlassenheit, die er tief und schmerzlich empfand, den alternden Philosophen zu einem bessern Verständnis dieser Hoffnung geführt haben; positive Zeugnisse darüber besitzen wir jedoch nicht. — Sehr auffällig ist ferner der Umstand, dass jener *Glaube und Kultus der Menschheit,* durch welchen Mill früher, wie *Aug. Comte* in seinem „Système de politique positive" das Christentum und alle positive Religion zu ersetzen, ja zu überbieten meinte, und den er als Religion der Zukunft proklamierte, im Essai über Theismus keine Erwähnung mehr findet. Ich kann nicht glauben, dass dies auf Zufall beruhe; vielmehr scheint der Verfasser zur Einsicht gekommen zu sein, dass die Menschheit, so weit sie auch fortschreiten mag, doch immer des Aufblicks zu höhern Idealen und Zielen bedürfe, und diese nicht in dem geschichtlich gegebenen Ganzen der Menschheit selbst zu finden seien, sondern, wenn irgendwo, in *Christus,* dieser „einzig dastehenden Gestalt", dessen Lebensbild von niemand erdichtet werden konnte . . . *Er* ist ja indertat auch für uns „des Menschen Sohn" in des Wortes tiefster Bedeutung, der *δεύτερος Ἀδάμ*, in welchem diejenige *erneuerte, wiedergeborene Menschheit* zusammengefasst und begründet ist, die allein für uns ein Gegenstand des Glaubens und der Hoffnung sein kann und uns das Recht gibt, für die Zukunft der Erde und ihrer Bewohner das Grösste zu erwarten. Darum, wie seltsam uns auch manche Positionen Mills vorkommen mögen, und wie sehr auch seine Ausführungen den Sinn und das Verständnis für das Centrale im Christentum, die Botschaft von dem Versöhner und der Versöhnung vermissen lassen, so können wir doch nur mit Freude

die wenigen, aber inhaltreichen Worte begrüssen, mit welchen der gewiss aufrichtige und demütige Forscher gegen Ende seines Lebens sich vor der Hoheit und Einzigkeit Jesu Christi gebeugt hat, zumal wenn wir bedenken, dass er von seinem Vater religionslos, ja sogar in einem gewissen verächtlichen Widerwillen gegen die christliche Religion erzogen worden war.

Im Zusammenhange damit steht eine bedeutend *höhere* Schätzung der eigentlich religiösen Gedanken und Ideale als wir sie im zweiten Essai gefunden haben. Es wäre der Mühe wert, die diesbezüglichen Äusserungen des englischen Denkers mit denen *Friedr. Alb. Lange's* zu vergleichen. Mill hat des letztern „Geschichte des Materialismus" gekannt, er hat sie das bedeutendste philosophische Werk unseres Jahrhunderts genannt, und es ist bei seiner rezeptiven, für die Gedanken Anderer sehr empfänglichen Geistesart, die er in der Autobiographie nur mit allzugrosser Bescheidenheit hervorhebt, wohl möglich, dass jenes Buch nicht ohne Einfluss auf die Bildung seiner im Schlusskapitel der letzten Abhandlung ausgesprochenen Überzeugungen geblieben ist. Doch wird eine gründliche Vergleichung beider sehr wahrscheinlich zu dem Resultate führen, dass der realistische Engländer mehr Wert legt auf die *objective* Wahrheit und Wirklichkeit der religiösen Gedanken als es der idealistische Deutsche getan hat. Zwar bekennt auch jener (in der Autobiographie), dass der Hauptwert aller Religion in der idealen *Vorstellung* von einem vollkommenen Wesen liege, in welchem auch die Skeptiker und Religionslosen „stets die Führung für ihr Gewissen suchen." Dennoch aber ist es ihm um *Wahrheit*, d. h. um Übereinstimmung unsres Denkens mit der transcendenten Wirklichkeit zu tun; sie soll die Festung sein, innerhalb welcher dann die Phantasie im Vertrauen auf die von der Vernunft errichteten und behaupteten Aussenwerke ihr Bestes tun wird, „das Leben anmutig und angenehm zu gestalten". Freilich ist die Religion eines Grossteils, vielleicht der Mehrzahl unserer gebildeten und halbgebildeten Zeitgenossen in diesem Jahrhundert der Skepsis vorwiegend *Gemütserguss;* man überlässt sich gern dem angenehmen Gedanken, dass Gott die Liebe sei und ein guter Vater aller seiner Geschöpfe, dass nach dem Scheiden aus diesem kurzen Leben, das so wenig hält, was es verspricht, ein besseres Loos uns erwarte und wir drüben „der Liebe eines milden Richters begegnen werden" (vergl. *Moltke's* „Trostgedanken"); man will diesen Gedanken nicht nachgrübeln, sie sollen nur das Gemüt erheben. Aber dass ihnen etwas *Wirkliches,* eine übernatürliche, überweltliche Realität irgend welcher Art entspreche, das lässt man sich doch auf keinen Fall nehmen. Dies eben hat Mill erkannt, diese Eindrücke scheinen ihn bei seinen letzten Untersuchungen ge-

leitet zu haben, obgleich er sich über den falschen, oberflächlichen Optimismus jener quallenartigen Gemütsreligion vollkommen klar war.

Es würde uns zu weit führen, wenn wir hier auf die einzelnen, in den drei Essais niedergelegten Ansichten näher eintreten wollten, wie etwa auf den Begriff der *Natur*, des Natürlichen und der Naturam sequi oder auf die scharfe Kritik der *Nützlichkeit* des religiösen Glaubens oder auf den *Gottesbeweis* und die Gedanken über die *Bestimmung des Menschen* für Gott. Erwägen wir Mill's Äusserungen über den letztgenannten Gegenstand, so bekommen wir den Eindruck, dass seine innersten persönlichen Gedanken besser und tiefer waren als sein System.' Das bekannte Wort *Fichte's*: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist", scheint sich an ihm nicht zu bewahrheiten. Aber beachten wir, dass er eigentlich nie dazu kam, seine Philosophie selbst zu wählen, sondern von einer ihm „anerzogenen Denkweise" spricht, und dass der wahre Charakter des Mannes viel mehr als sonstwo gerade in diesen Essais zum Vorschein gekommen ist. Wie seltsam kontrastirt doch gegen seinen Utilitarismus die Stellung, welche er hier, wenn auch nur hypothetisch, dem Menschen als Gehilfen und Bundesgenossen Gottes im Kampfe wider das Böse anweist. So ist also der Mensch nicht mehr blos Selbstzweck und auch nicht blos Glied der Menschheit, sondern er ist *für Gott*, den persönlich Guten da. Mill hat sein altes logisches und ethisches System nie ganz zerfallen lassen, sondern die Risse immer wieder ausgebessert oder verkleistert; nichts desto weniger ist dasselbe durchzogen von Gedanken ganz andern Ursprungs, die mit dem eigentlichen Sinn des Nützlichkeits- und Glückseligkeitsprinzips so wenig gemein haben wie z. B. ein kostbarer Gold- oder Diamantschmuck mit dem ledernen Etui, in dem er uns präsentiert wird. — In diesen Essais liegt das versteckte Bekenntnis: meine Philosophie der Induktion, der Association und der Utilität kennt keinen Gott; *gibt es aber dennoch einen Gott, was wir wenigstens „hoffen" dürfen, — dann freilich haben Welt, Natur, Mensch, Leben einen ganz andern Sinn, sie fordern eine andre Deutung als mein System ihnen gegeben!*

Fassen wir jedoch, mit Übergehung alles andern, nur den theologischen Hauptgedanken genauer ins Auge, der alle diese Abhandlungen durchzieht und auch in der Autobiographie mehrmals hervortritt. Es ist der *Dualismus, verbunden mit der Behauptung, dass der Glaube an einen zugleich allmächtigen und allgütigen Schöpfer unvereinbar sei mit dem Bestande einer Welt wie diese.* Wir stossen hier auf das tiefste und schmerzlichste Problem des Lebens, das nicht nur den Forscher, sondern auch den ungebildeten, einfach denkenden Mann nahe berührt und oft beschäftigt, auf die Frage:

wie lassen sich Allmacht und Güte Gottes zusammenreimen mit der Tatsache des Übels in der Natur, des Bösen und Satanischen im Menschengeiste? Die Theologie hat dieses Problem gewöhnlich im Locus de providentia besprochen und über den tiefen Graben der uns von einer den Geist befriedigender Erkenntnis des Geheimnisses trennt, eine schwebende Brücke geschlagen, die sie permissio, Zulassung nannte. — Es kann sich im Folgenden nicht um einen neuen Versuch zur Überbrückung des Abgrundes handeln, sondern nur um die Aussprache einiger unsystematischer Gedanken über die Voraussetzungen des Problems.

1. Vergegenwärtigen wir uns nochmals in Kürze die Stellung Mills in dieser Frage. Wir haben seine Skepsis gegenüber der herkömmlichen Theologie, zumal der Lehre von Gottes Allmacht und Güte, schon bei seinem Vater gefunden. Das Geheimnis göttlicher Vorsehung in dieser jämmerlichen Welt war der Fels des Ärgernisses, an dem sich dieser sonst ehrenwerte Mann aufs heftigste stiess. Eine Religion, welche die Anbetung des Wesens fordert, dem die Schaffung einer Hölle zugeschrieben wird, schien ihm verabscheuungswürdig, aber ebensowenig konnte er sich mit dem weltseligen Optimismus der Deisten befreunden. Dieselben Eindrücke haben das religiöse Denken des Sohnes geleitet. Aber im Unterschiede vom Vater, der in der radikalen Negation stehen blieb, hat John Stuart Mill der Sache nüchtern ins Angesicht geblickt und sich gefragt: was für eine *Theorie* von Gott und Welt wird uns durch die *Erfahrung* nahe gelegt? Sie weist uns — antwortet er — hin auf *das Dasein eines ordnenden Gottes*, eines intelligenten Schöpfers oder Weltbaumeisters, dessen Weisheit und Güte gross, dessen Macht beschränkt ist. Sie bezeugt uns aber nicht minder einen dunkeln *Welthintergrund*, ein Princip des Übels und Bösen und aller Unordnung, eine vielleicht geistige, wahrscheinlich aber nur materielle und dynamische Macht (Kraft und Stoff), die der Macht des Schöpfers Schranken setzt. Dadurch bekommt das menschliche Leben den Charakter des *Kampfes*, und unsere denkbar höchste Bestimmung wird sein im Dienste Gottes die Welt zu verbessern und etwas beizutragen zum endlichen Siege des Guten. Es ist Mills Überzeugung, ja eine seiner Grundüberzeugungen, dass das Gute fortschreitend dem Bösen den Boden abringe, dass die Menschheit sich aus tierischer Rohheit und Zügellosigkeit emporgearbeitet und trotz aller Schwankungen und zeitweiliger Rückfälle auf dem Wege sei, die Grundsätze der Gerechtigkeit und des Wohlwollens auf allen Lebensgebieten mehr und mehr, ob auch langsam, zu realisieren. — Wenn wir aber hinzunehmen, dass nach seiner Ansicht die irdische Dauer des menschlichen Geschlechts aus physikalischen

Gründen nur eine beschränkte sein kann, und all das durch Fortschritte, durch Leiden und Kämpfe unzähliger Generationen Errungene, diese ganze Herrlichkeit des Lichten, Schönen und Guten voraussichtlich einmal radikal versinken wird — so ist diese Weltanschauung, trotz aller optimistischen Verzierungen, im Grunde *Pessimismus*. Freilich ein Pessimismus ganz anderer Art als der heutzutage gewöhnliche — der zu drei Vierteilen ein Produkt der Blasiertheit und innern Leere ist —, auch unvergleichlich tiefer und sittlicher als die Lehre *Schopenhauers*, und so verschieden von ihr wie etwa die Religion Zoroasters verschieden ist von der des Buddha. — Beachten wir jedoch wohl das eine: jene theologischen Positionen sollen im Sinne Mill's nicht Ergebnisse der Spekulation sein, sondern *Grenzbegriffe* und *Postulate*, zu welchen die Erfahrung unter Anwendung des Kausalitätsgesetzes führt, und die er unvermittelt nebeneinander stehen lässt.

(Schluss folgt.)

Zur Geschichte der Theologie in Zürich.

Von Dr. G. Finsler, Antistes.

Ich rede in meinem Thema von der Theologie in Zürich, das heisst von der Theologie, wie sie sich in Zürich gestaltet hat. Von einer zürcherischen Theologie könnte man am Ende im Hinblick auf Zwingli und den Anstoss, den die Theologie von ihm empfangen, reden; aber die Theologie in ihrem weiteren Verlauf bildet doch nur einen Teil der reformirten Theologie überhaupt. Vollends kann von einer Geschichte dieser Theologie keine Rede sein, da eine solche der Gegenstand eines grösseren wissenschaftlichen Werkes sein müsste. Ob aber eine kleine Skizze zur Geschichte der Theologie in Zürich etwas erspriessliches leisten könne, das war mir selbst nicht von vorneherein klar; immerhin wollte ich den Versuch wagen.

Den Anfang der Theologie in Zürich bildet, wie gesagt, Zwingli. Es ist das Verdienst Alex. Schweizers, den Unterschied zwischen Luther und Zwingli dahin festgestellt zu haben, dass, während Luther den judaistischen Irrtum der katholischen Kirche, die Werkgerechtigkeit bekämpft, Zwingli dagegen den paganistischen Irrtum, die Kreaturvergötterung, zum Ausgangspunkte seiner Opposition gemacht habe. Schweizer bezeichnete die Rechtfertigung durch den Glauben als das Materialprinzip Luthers, während dasjenige Zwingli's „Gott allein die Ehre“ gewesen sei.

Von hieraus ergab sich dann weiter, dass Schweizer auf die protestantischen Zentraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche hinwies. Er hat bekanntlich diese Entwicklung in einem zweibändigen Werke durchgeführt, das nicht wenig dazu beigetragen hat, seinen Namen berühmt zu machen.

Wenn ich meine Darstellung mit Zwingli beginne, so kann ich es nicht als meine Aufgabe betrachten, seine Theologie im Ganzen zu skizziren; ich habe das seinerzeit im zweiten meiner Vorträge über Zwingli zu tun versucht. Es zeigt sich in dieser Theologie ein innerlich geschlossener Zusammenhang, wobei es gleichgültig bleibt, ob man denselben ein System nennen will oder nicht. Der Faden, der sich durch alles hindurchzieht, ist die Überzeugung, dass alles Heil ein von Gott gewirktes sei; es ist die Anschauung, die in der Lehre von der Erwählung einen immer mehr sich klärenden Abschluss findet.

Wie diese Entwicklung bei Zwingli vor sich gegangen, das haben an der Hand seiner einzelnen Schriften ausser Siegwart und Zeller, Alex. Schweizer und besonders einlässlich August Baur in seinem grossen Werke „Zwingli's Theologie, ihr Werden und ihr System“ dargelegt. Hier kann es sich nur um das Facit handeln.

Das Bedürfnis, alles Heil auf Gott zurückzuführen, das ursprünglich auch bei Luther, sowie nachher auch bei Calvin sich kundgab, hatte, das lässt sich nicht leugnen, eine religiöse Wurzel. Kein anderer Gedanke konnte dem Glauben einen festeren Grund und Halt geben, als der Gedanke, von Gott erwählt zu sein. Diese religiöse Wurzel von Zwingli's Erwählungslehre haben Schweizer und Baur sehr nachdrücklich hervorgehoben. Zwingli hat auch indertat anfangs diese Lehre in praktisch-religiösem Interesse aufgestellt; Gott ist ihm nicht nur Grund und Wesen aller Dinge, sondern auch das höchste Gut; als das höchste Gut ist er aber auch die höchste Güte. Dass die Welt Gott geniesse, an ihm Teil habe, das ist Gottes Freude und Ehre. Vermöge dieser Güte hat Gott den Menschen geschaffen und zwar dem Geiste nach als ethische Persönlichkeit mit Verantwortlichkeit. Die letztere ist dadurch bedingt, dass Gott dem Menschen sein Gesetz gegeben hat. Das Gesetz ist notwendig, damit in dem Menschen, der dem Fleische nach nichts Gutes tun kann, das angefacht werde, was von Erkenntnis Gottes in ihm ist, dann aber auch, um dem Menschen das Ziel vor Augen zu stellen, das er in langsamer Entwicklung durch die göttliche Kraft erreichen soll.

In dieser Phase seiner Entwicklung fasst Zwingli die Erwählung noch infralapsarisch; der Sündenfall ist noch nicht mit in den Ratschluss Gottes aufgenommen, die Erwählung geschieht mit Rücksicht

auf das vorhandene Faktum der Sünde. Die Erwählung ist aber, das sei hier noch bemerkt, eine Erwählung in Christus; in ihm wird das von Gott beschlossene Heil, der Ratschluss der Erlösung offenbar. Zwingli lässt es nicht gelten, dass durch die Erwählung Christus überflüssig werde; alles Heil ist vielmehr durch Christus vermittelt.

Allein nun finden wir bei Zwingli noch eine andere Betrachtungsweise, welche von der religiösen Erwählung aus die für das logische und philosophische Denken sich ergebenden Folgerungen mit unerbittlicher Konsequenz zieht. Dr. Staub hat nachzuweisen versucht, dass dabei ein von dem ethischen verschiedener Gottesbegriff sich geltend mache, nämlich der philosophische des absoluten *Seins*, welcher aus der antiken Philosophie hergenommen mit dem Gegensatz von Gut und Böse gar nichts zu tun habe, so dass aus diesem absoluten Sein gleicherweise das Gute und das Böse hervorgehe. Staub hat das sehr scharfsinnig, speziell mit Beziehung auf die Willensfreiheit durchgeführt und gezeigt, wie wir hier zwei divergierende Linien vor uns haben, die sich nicht ausgleichen lassen.

Andere nehmen eher einen Einfluss des Picus von Mirandula oder eines Neffen desselben an, was an sich den Einfluss der Antike nicht ausschliessen würde. So Stähelin, der übrigens beifügt:

„Man sieht, wie auch diese Probleme, sobald sie frei von scholastischem Formalismus an Zwingli herantraten, ihn in Anspruch genommen haben und wie gleichzeitig mit der evangelischen Heilserkenntnis auch jene allgemeine religionsphilosophische Weltanschauung von dem Beschlossensein aller Dinge in Gott und der unbedingten Abhängigkeit der Kreatur von seinem schöpferischen Willen sich in ihm gebildet hat, die in ihrer Verbindung mit dieser Heilslehre seinem theologischen System den ihm eigentümlichen Charakter verleihen sollte. Doch glaubte er damals noch in Übereinstimmung mit der genannten Abhandlung die menschliche Freiheit von dieser Allwirksamkeit Gottes ausschliessen und ihr die Bedeutung einer selbständigen Ursächlichkeit zuschreiben zu müssen. Wenn er also später diesen Standpunkt verlassen und dem unbedingten Prädestinationsglauben der deutschen Reformatoren sich angeschlossen hat, so muss der Grund dafür auch bei ihm wie bei jenen nicht in Erwägungen der philosophischen Spekulation, sondern in der Nötigung seiner persönlichen religiösen Heilserfahrung gesucht werden."

Ich habe mich in dem erwähnten Vortrage über den Fortschritt, der bei Zwingli in dieser Hinsicht erkennbar ist, folgendermassen ausgesprochen:

„Die Erwählungslehre erweitert sich also bei Zwingli zu einem vollständigen Determinismus, zu der Lehre, dass alles, Gutes und

Böses, von Gott komme und nach seiner Anordnung geschehe. Es ist durchaus *religiöser* Determinismus und somit allerdings gründlich verschieden von dem modernen irreligiösen Determinismus, der die Handlungen des Menschen als blosses Produkt seiner Anlagen und Dispositionen, sowie der von aussen kommenden Einflüsse betrachtet, denen gegenüber der Mensch willenloses Organ ist. Wir dürfen auch nicht vergessen, wie Zwingli zu diesen Anschauungen gekommen ist. Die eigene, persönliche Erfahrung von der erwählenden Gnade Gottes, aus welcher für ihn mit Notwendigkeit die Unmöglichkeit des freien Willens folgte, sodann die schmerzliche Erfahrung, dass so viele das Heil nicht annehmen wollten, und endlich die rückhaltlose Konsequenz des Denkens brachten ihn zu seiner Erwählungslehre. Ich erinnere nochmals, dass nicht nur Calvin, sondern auch Luther, wenigstens was Erwählung und Verwerfung anlangt, auf dem gleichen Standpunkt standen; sie beide hatten das gleiche Bedürfnis, im strikten Gegensatz gegen die katholische Lehre, dem Menschen alles eigene Verdienst, ja sogar den freien Willen abzusprechen; aber im Unterschied von Luther, der mehr bei den praktischen Beziehungen stehen blieb, ging Zwingli entschiedener auf den letzten Grund des Heils zurück und machte die Lehre von Gott, der alles wirkt und dem allein die Ehre gebührt, zum wirklichen Mittelpunkt seines Systems.".

Je mehr nun Zwingli mit seiner Erwählungslehre ernst machen wollte, desto mehr sah er sich genötigt, von seinem infralapsarischen Standpunkt auf den supralapsarischen überzugehen; die Erwählung musste schon vor dem Sündenfall stattgefunden haben; die Sünde konnte nicht mehr als ein bereits vorhandenes, ohne Gottes Zutun in die Welt gekommenes betrachtet werden, sie musste bei dem göttlichen Weltplane schon mit in Aussicht genommen, also mitgesetzt, mitgeordnet sein. Zwingli scheut hier vor den äussersten Konsequenzen nicht zurück. Er führt nicht nur die Sünde im allgemeinen auf Gott zurück mit der Begründung, dass nur im Gegensatz gegen die Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit erkannt und geübt werden könne, sondern er macht auch Gott zum Urheber des einzelnen Lasters: Gott treibt den Mörder zum Morde u. s. w. Diese praktisch gefährliche Lehre rechtfertigt Zwingli folgendermassen:

Erstlich, sagt er, gibt es keine Sünde für Gott. Sünde ist Übertretung des Gesetzes, Gott aber steht nicht unter dem Gesetze, also ist das, was für den Menschen Sünde ist, es nicht für Gott. Sodann hat Gott nicht nur die Sünde gesetzt, sondern auch ihre Bestrafung. Gott treibt den Räuber zum Morde, aber gleicherweise den Richter zur Bestrafung desselben und wen die Hand des Richters auf Erden nicht erreicht, der verfällt der ewigen Strafe. Und end-

lich ist die Sünde in der Hand Gottes ein Mittel, um das Gute zu fördern. Statt sehr naheliegender Beispiele aus der Bibel führt hier Zwingli an, dass der Gemordete der himmlischen Seligkeit teilhaft werde, ein Beweis, der heutzutage auch denen nicht sehr einleuchten wird, die fest an das zukünftige Leben glauben.

Die Erklärungsweisen der Entwicklung der Erwählungslehre Zwinglis weichen also von einander ab. Meine Ansicht habe ich schon angedeutet. Dr. Staub lässt meines Erachtens das religiöse Interesse bei Zwingli zu sehr zurücktreten und es ist wohl kaum nötig, von einem doppelten Gottesbegriff bei Zwingli zu reden, wogegen es Staub allerdings verstanden hat, eine Reihe von Fäden, die in Zwinglis System mit verwoben sind, klarzulegen. Umgekehrt bedarf ohne Zweifel die Ansicht, dass das ganze System Zwinglis blos aus religiösem Interesse hervorgegangen sei, der Ergänzung; ein später hinzukommendes philosophisches Interesse kann wohl kaum geleugnet werden.

Die weitere Entwicklung der Theologie auf der von Zwingli gelegten Basis schildert uns A. Schweizer in seinen Zentraldogmen.

Bullinger, sonst nicht geneigt, seinen verehrten Zwingli zu berichtigen, fand sich doch etwa veranlasst, paradoxere Elemente mildernd auszulegen und hätte sich gerne in einfacher und doch gründlicher Praxis mit der notwendigsten Theorie vom Unvermögen des natürlichen Menschen zum wahrhaft Guten und der dazu gehörigen Erwählung begnügt. Um die menschliche Verantwortlichkeit zu gewinnen, betont er namentlich neben der prædestinirenden Ursächlichkeit Gottes die Zwischenursachen. „Lehren wir die Vorsehung, so vergessen wir nur nie die Ordnung ihrer Gerechtigkeit und der bestimmten Bedingungen; denn braucht ein Mensch seine Glieder und Kräfte nicht, so wird er gezüchtigt.“ Es gibt zwei Extreme, indem die einen das Heil nicht der Gnade Gottes, sondern dem Verdienste unseres freien Willens zuschreiben, die andern aber alles so der absoluten Notwendigkeit, dass sie Gott auch zum Urheber des Bösen machen, als ob wir durch seine, nicht durch unsere Schuld verloren gingen. Beide Extreme lehnt Bullinger ab.

Über den Sündenfall lehrt er infralapsarisch. Gott wusste diesen Sündenfall vorher, aber dieses Vorherwissen heftet uns nicht an das Sündigen und verschuldet es nicht. Gott weiss auch das, was nicht er selbst tun wird. Warum aber schuf Gott den Menschen als einen fallen Könnenden und nicht lieber als fest im Guten? Weil er nicht nur Güte, sondern auch Gerechtigkeit kundtun wollte, was nur geschehen kann, wo Gehorsam und Ungehorsam stattfindet. Durch eigene Schuld sind die Menschen ungehorsam. Lässt Gott sie in diesem sündhaften Zustand, so ist er im Rechte; schenkt er

den rettenden Glauben, so vernehmen wir sein Erbarmen. Unrecht tut aber Gott nicht, wenn er mit den Seinigen macht, was er will. Zudem lässt er keinen ganz unbeschenkt, aber nicht alle nehmen es an.

Bemerkenswert ist, wie Bullinger sich später bemüht, der zwinglischen Schärfe gegenüber noch mehr Halt zu gewinnen, als es durch die mitgeteilten Erörterungen geschah, denen, wie auch Schweizer bemerkt, ein gewisses Schwanken anhaftet. Einerseits sucht Bullinger den Begriff des liberum arbitrium genauer zu bestimmen. Der natürliche Mensch, so resumiert Schweizer Bullingers diesfällige Deduktionen, hat Willen, aber das Sicherheben zum rein, wahrhaft Guten fehlt ihm, die männliche Energie ist nicht vorhanden und solcher Wille, obwohl er Wille bleibt, vermag aus sich nie das Gute zu ergreifen. Die erschlaffte sittlich-religiöse Energie (das zum servum gewordene liberum arbitrium) kann sich nicht selbst stärken oder herstellen, das Wiederaufleben der Energie kann also nur Frucht einer gnadenvollen Einwirkung des göttlichen Geistes sein. Glaube, Liebe, gute Werke sind nicht Ursache der Erwählung, sondern deren Früchte. Andererseits versuchte Bullinger noch mehr als es bei Zwingli der Fall war, die Erwählung an das Erlösungswerk Christi anzuknüpfen, indem Gott Christum bestimmte, die Erwählten zu retten und durch ihn wie durch einen Kanal die übrigen Wirkungen der Erwählung aus Gottes Gnadenquell zu uns zu leiten.

Der einzige Theologe, der in Zürich der nach J. H. Hottingers Ausspruch sonst in Helvetien und den benachbarten Ländern allgemein verbreiteten Prædestinationslehre Zwinglis entschiedene Opposition machte, war Theodor Bibliander, der nach Zwingli's Tode 1532 die Professur für das Alte Testament in Zürich erhielt. Anfangs zurückhaltend trat er mit seiner Opposition hervor, als der an Pellikan's Stelle 1556 berufene Peter Martyr Vermilius mit grossem Beifall in aller Schärfe die Prædestination lehrte. Bibliander polemisierte nicht nur in seinen Collegien offen gegen die Prædestinationslehre, sondern liess sich zu unerhörten Feindseligkeiten wider seine Gegner verleiten, so dass er — zwar mit Beibehaltung seines Gehaltes — vom Amte entlassen wurde.

Bibliander behauptete, dass es nur eine bedingte Prædestination gebe oder vielmehr blosse Heilsordnungen, nicht aber auch eine feste Prædestination. Es gebe klare Gesetze und Ordnungen im Gottesreiche, die sich an den Personen je nach ihrem Benehmen vollziehen.

Als Myconius ihn wegen dieser Ansichten scharf angriff, suchte Bibliander ein wenig einzulenken, blieb aber im wesentlichen bei seiner Meinung, dass freilich nur die Gnade uns retten könne, dass es aber unsere Sache sei, sie anzunehmen oder zu verwerfen.

Peter Martyr verfocht die absolute Prædestinationslehre in Zürich mit solchem Glück, dass alle Opposition gegen sie aufhörte. Auch auf Bullinger, sagt Schweizer, muss Peter Martyr Einfluss geübt haben, wenigstens tritt Bullinger seit 1556 unbedingt, wie er es früher nie getan hatte, für die schärfste Prædestinationslehre auf.

Die Lehre der Zürcher um diese Zeit, namentlich Bullingers, das heisst doch wohl die zum Siege gelangte absolute Prædestinationslehre fand in der zweiten helvetischen Confession, welche von Bullinger 1564 während der Pestzeit entworfen, 1566 autorisirt worden war, einen offiziellen Ausdruck, sagt Schweizer. Das kann ich nicht finden. Mir scheint vielmehr, Bullinger habe in diesem mehr für das Volk als für die Theologen bestimmten Bekenntnisse alle jene Restriktionen angebracht, die wir früher bei ihm kennen gelernt haben und die geeignet waren, die schlimmen praktischen Konsequenzen, die aus jener Lehre gezogen werden konnten, abzuwehren. Dass die Prædestination erwähnt werden musste, versteht sich allerdings von selbst, der Satz durfte nicht fehlen: Gott hat von Ewigkeit her prædestinirt oder erwählt frei und nach seiner Gnade Heilige, die er in Christo erwählen will.

Aber der Satz wird sofort praktisch gewendet durch die Worte: so dass Christus der Spiegel ist, in welchem wir unsere Prædestination erkennen. Wir haben ein festes Zeugnis, dass wir im Buche des Lebens eingeschrieben seien, wenn wir mit Christus Gemeinschaft haben, die ausser Christus sind Verworfene. Obwohl nur Gott weiss, wer die Seligen sind, sollen wir doch von allen das Bessere hoffen und lieber streben, selbst selig zu werden als neugierig zu erforschen, wie viele gerettet werden. Die Prædestination macht unser Tun nicht gleichgültig, und Schweizer selber zitiert den Passus über die Vorsehung: der Mensch müsse die Mittel brauchen, und es sei falsch, alles der Vorsehung in der Weise anheimzustellen, dass man alsdann gleichgültig würde; Gott bestimme so mit dem Ziel auch die Mittel und Wege.

Am Schlusse des Jahrhunderts fanden die Zürcher Gelegenheit, ihre Lehre kurz zusammenzufassen und zu verteidigen in einer Schutzschrift gegen Philipp Nicolai. Dieser, der Verfasser des Liedes: „Wie schön leucht uns der Morgenstern“, damals Pfarrer in Una in Westphalen, wo man ihm wegen seiner Heftigkeit wider die Reformirten die Kanzel verbieten musste, hatte eine Schmähschrift de deo et religione Calvinianorum wider die Reformirten herausgegeben, von der Schweizer sagt, es sei zu begreifen, dass ihn die Zürcher in ihrer Antwort ein Wildschwein nennen, das ohne alle Vernunft und christliche Bescheidenheit um sich haue und beisse. Aus der übrigens ruhigen und sachlichen Antwort der Zürcher hebe ich einiges hervor.

Sie sind natürlich empört darüber, dass Nicolai sagt, sie beten nicht mehr den lebendigen Gott, sondern den Teufel an, einen geilen, arglistigen Moloch. Weil diese Leute, so heisst es weiter, in der Lehre von der Allenthalbenheit des Leibes Christi nicht aufkamen, so helfen sie sich durch Lästerung der Gnadenwahl gegen die heilige Schrift und Luthers eigenes Bekenntnis. Unsere Lehre ist diese: Gott hat von Ewigkeit alle Dinge gesehen und geordnet, nicht allein alles Gute, das er selbst wirken, sondern auch alles Böse, das er durch böse Werkzeuge wollte geschehen lassen. Es hat aber auch nach seiner Allmacht und in seiner Weisheit Gott alle Dinge verordnet, eingesetzt und beschlossen. Auch hat er das Böse, welches er weislich und gerechter Weise wollte geschehen lassen, zu einem guten Ziele verordnet. Aus seiner allweisen, allmächtigen Vorsehung folgt unwidersprechlich, dass er aus dem ganzen Haufen der Menschen, welche er in Adam gerecht geschaffen, und vorhergesehen, wie sie alle in Adam fallen und sündigen würden, etliche in Christo erwählt zum ewigen Leben aus Gnaden, etliche aber dieser Gnade nicht gewürdigt, sondern sie um ihrer Sünde willen zu strafen aus gerechtem Urteil ewiglich beschlossen, erstlich zur Erweisung seiner freien Macht, sodann seiner Gnade und Gerechtigkeit und endlich seiner Weisheit, indem das Böse zur Offenbarung seiner Herrlichkeit dienen muss. Auch im weiteren Verlauf ihrer Schutzschrift findet sich dieselbe Sorgfalt in der Auswahl ihrer Ausdrücke. Sie wollen bei ihrem Bekenntnis bleiben, aber unnötige Härte vermeiden, ja, sie berufen sich darauf, dass sie über Annahme und Verwerfung lange nicht so hart reden, wie Luther es getan habe.

Wir treten ins 17. Jahrhundert ein. Das grosse kirchengeschichtlich-dogmatische Ereignis zu Anfang dieses Jahrhunderts ist die Synode von Dortrecht 1618 auf 1619. Diese Synode hat auch für die Schweiz, speziell für Zürich, grosse Bedeutung gehabt schon darum, weil neben andern schweizerischen Theologen auch der Antistes Breitinger an dieselbe abgeordnet war, der dann, wenn auch nicht als Redner bei den Verhandlungen, so doch durch das Gewicht seiner Persönlichkeit auf den Gang der Dinge einen nicht unbedeutenden Einfluss übte.

Es hatte sich in Holland zumteil in Verbindung mit politischen Konstellationen unter dem Namen Arminianer, später Remonstranten genannt, eine grosse und mächtige Partei gebildet, welche, zumteil aus sehr angesehenen Theologen bestehend, sich durch die absolute Prædestinationslehre abgestossen fühlte. In fünf Artikeln stellten sie ihre eigene Lehre auf: 1. Gott hat durch ewigen, unabänderlichen Ratschluss, ehe der Welt Grund gelegt war, beschlossen, die-

jenigen zu segnen und durch Christus selig zu machen, welche durch die Gnade des heiligen Geistes an ihn glauben und darin beharren werden, die Ungläubigen und Unbekehrten aber in Sünden und Zorn zu belassen und als Christo ferne zu verdammen. 2. Christus ist demnach für alle gestorben, aber nur die Gläubigen erlangen die durch ihn erworbene Sündenvergebung. 3. Der Mensch muss, um das Gute erkennen, wollen und vollbringen zu können, von Gott in Christo durch seinen heiligen Geist wiedergeboren werden, was in einem Artikel weiter ausgeführt wird mit dem Zusatz, dass diese Gnade nicht unwiderstehlich sei, dass aber der Gläubige durch die Kraft des heiligen Geistes zum Kampfe gegen alles Böse und zur Überwindung desselben ausgerüstet werde.

Diese Lehre erachten die Remonstranten dem Worte Gottes gleichförmig und bitten, auf einer rechtmässigen Synode angehört zu werden, oder dass die über obige Punkte verschieden denkenden Brüder einander dulden in Liebe.

Der herrschenden Partei, die man nach ihrem Haupte Gomaristen zu nennen pflegt, war es aber nicht um eine Verständigung mit den Gegnern, sondern um Vernichtung derselben zu tun, und das sollte auf einer grossen Generalsynode, der sich übrigens jetzt die Arminianer widersetzten, geschehen.

Zu dieser Synode wurdeu auch die übrigen reformirten Kirchen eingeladen, allerdings nicht mit Stimmrecht für ihre Abgeordneten, sondern um durch ihren Rat der Nationalsynode behülflich zu sein, die Reinheit der evangelischen Lehre und die Einheit der holländischen Kirche wieder herzustellen. Als nun die Einladung zur Teilnahme an der in Dortrecht abzuhaltenden Synode unter ausführlicher Widerlegung der 5 Artikel an die evangelischen Städte Zürich, Bern, Basel und Schaffhausen gelangte, war es namentlich Breitinger, der in Verbindung mit den Dienern der Kirche und Schule Zürichs Bedenken gegen die Annahme der Einladung erhob. Breitinger betonte namentlich die Fruchtlosigkeit der Verhandlungen über dergleichen hohe Geheimnisse, wie das Gespräch in Marburg beweise. Derartige Verhandlungen haben den Streit nur verbittert, während man auch bei verschiedenen Ansichten über diese Streitfrage sich im Frieden vertragen könne, daher denn auch die Altvordern ähnliche Einladungen abgelehnt haben.

Dennoch wurde unter dem Drucke diplomatischen Einflusses die Teilnahme beschlossen und eine Konferenz in Aarau stellte in sorgfältiger Beratung die Instruktioneu der Abgeordneten fest.

Breitinger konnte seine ursprüngliche Abneigung gegen die Teilnahme an der Synode um so leichter aufgeben, als in der Schweiz keine Sympathie für die Remonstranten vorhanden gewesen

war. Die Aphorismen, welche nachher die Zürcher zu den fünf Artikeln aufsetzten, sind denselben durchaus ungünstig. Diese Aphorismen wurden nicht nur von den vier Städten approbiert, sondern sie fanden in Dortrecht merkwürdigerweise solche Berücksichtigung, dass die nachherigen Synodalcanones mit dem Inhalt derselben übereinstimmten.

Breitinger stand an der Spitze der schweizerischen Abordnung und genoss bei der Synode so hohes Ansehen, dass er in die Kommission für Feststellung der Canones gewählt wurde und hier auf die Feststellung derselben den mächtigsten Einfluss übte. An den öffentlichen Verhandlungen durften die Fremden nicht teilnehmen. So einseitig aber ihre Haltung sachlich war, verwendeten sie sich doch, wenn auch vergeblich, zu Gunsten der Arminianer, nachdem diesen die mündliche Verteidigung ihrer angegriffenen Lehren versagt worden war, dafür, dass ihnen vor dem Urteilsspruch die schriftliche Auslegung der angefochtenen Sätze gestattet werde. Ebenso lehnten sie es ab, über die Parteien der Arminianer und ihre künftige Stellung in Staat und Kirche ein Urteil zu fällen.

Breitinger hat über die Verhandlungen der Synode in Dortrecht dem Rate in Zürich einlässlichen Bericht erstattet, dagegen ist es auffallend, dass er weder in der Synodalrede, die er im Herbst 1618 vor seiner Abreise nach Dortrecht hielt, noch in der nach seiner Rückkehr gehaltenen (im Frühjahr 1619) der Synode in Dortrecht auch nur mit einem Worte gedenkt, ein Beweis, wie wenig hoch die zürcherische Synode taxirt wurde.

Durch die Dortrechter Canones war die Prædestinationslehre in ihrer schroffsten supralapsarischen, jede Vermittlung ausschliessenden Form festgestellt worden. Merkwürdigerweise hatten sich beide Parteien auf Bullinger berufen, beide nicht ohne Grund, da wir bei Bullinger mildere und strengere Ansichten getroffen haben.

Die Canones bezeichnen den unbedingten Sieg der strengen Orthodoxie, welche alle Abweichungen als häretisch ausschliesst und die Annahme ihrer Lehren für den Glauben selbst erklärt.

In der Schweiz wurden die Canones nur in Genf, das ebenfalls durch eine Abordnung bei der Synode vertreten gewesen war, förmlich acceptirt. So sagt man wenigstens.

In Zürich ermahnte der Antistes die jungen Geistlichen, nachdem sie den Synodaleid geleistet hatten, zum Gehorsam gegen die Obrigkeit und zur Reinheit in der Lehre und fügte, ohne dass die Synodalordnung es verlangte, welche nur die von Meinen Herren ausgegangenen Mandate erwähnte, die Erinnerung bei, dass die Lehre der Kirche im Worte Gottes und den daraus gezogenen symbolischen Büchern: dem Catechismus, dem helvetischen Glaubensbe-

kenntnis und übrigen enthalten sei. In diesen „und übrigen" konnten nun auch die Canones bequem untergebracht werden, ohne offizielle Erklärung darüber und ohne dass eine Unterschrift gefordert wurde.

Das sehen wir deutlich aus dem inquisitorischen Verfahren gegen den Pfarrer Zink bei St. Jakob in Zürich von 1660 an. Zink lehrte ungefähr im Sinne der Arminianer: bei den Gläubigen sei alles Gnade, bei den andern, die verderben, sei es lauter ihre eigene Schuld: Verwerfung, Unglaube. Gott habe alle zum Heil bestimmt und Christus sei für alle gestorben. Wegen dieser Behauptungen, die er geschickt aus der Bibel begründete, wurde Zink aufs heftigste angegriffen, bis er endlich in halber Verzweiflung erklärte: weil er versichert worden, dass zwischen der eidgenössischen Konfession und dem Iudicio der eidgenössischen Theologen, das dem Synodo zu Dortrecht übergeben worden, eine undisputirliche Harmonie und Gleichförmigkeit sei; als sei er nunmehr der endlichen Meinung, wie der Konfession also auch dem gemeldeten Iudicio der eidgenössischen Theologen und den Canonibus der dortrechtischen Synode in allem sich völlig zu unterziehen und demgemäss zu glauben und zu lehren.

Man sieht, wie in Sachen operirt wurde. Die Art, wie die Erklärung von Zink schriftlich aufgesetzt wurde, genügte doch nicht und es wurde Zustimmung zu jedem einzelnen Canon verlangt. Schliesslich suchte Zink, um einer wahrscheinlich lebenslänglichen Gefangenschaft oder vielleicht gar der Hinrichtung zu entgehen, sein Heil in der Flucht und starb als armer Verbannter.

Im Jahre 1675 kam die Formula Consensus zustande, die symbolische Spätgeburt, wie Schweizer sie nennt. Man hätte denken sollen, es wäre nun an den Dortrechter Canones genug gewesen, und diese hätten Handhabe genug geboten, neue ketzerische Regungen zu unterdrücken, wie wir das soeben an einem Beispiele nachgewiesen haben. Allein man fürchtete in der Schweiz von auswärts kommende Einflüsse, welche die orthodoxen Erruugenschaften wieder in Frage stellen könnten, und dagegen wollte man auf der Hut sein.

Auf der 23. französischen Nationalsynode zu Alais im Jahr 1620 war die vollständige Billigung des dortrechtischen Lehrbegriffs ausgesprochen worden; jeder Kandidat musste sich mit seiner Unterschrift auf derselben verpflichten.

Nun gab sich aber bald ein Bestreben kund, die orthodoxe Lehrweise zu mildern. Voran ging Camero auf der Universität Montauban. Ihm folgten die Theologen auf der Akademie zu Saumur, vor allem Amyraut (Amyraldus) mit seinem berühmt gewordenen hypothetischen Universalismus. Gott wollte eigentlich alle retten, aber

trotz dieser allgemeinen Möglichkeit konnte doch keiner ohne besondere Gnadenwirkung gerettet werden, und es ist die freie Entschliessung Gottes, wem er diese Wirkung schenken will. Amyraut berief sich dabei auf Calvin und behauptete, dass auch er neben seinem Partikularismus einen gewissen Universalismus gelehrt habe.

Den Schweizern lag es schwer auf dem Herzen, dass die französische Synode bei stets wiederholten Klagen gegen Amyraut teils nur Schweigen geboten, teils die neue Lehre nicht als heterodox verurteilen wollte. Die Schweizer, speziell auch die Zürcher, welche bereits ihre Studirenden von Saumur zurückberufen hatten, glaubten sich daher verpflichtet, die Pariser Theologen ernstlich vor der bedenklichen Neuerung zu warnen. Die Pariser antworteten höflich aber ablehnend: man sei in Frankreich allgemein mit den Dortrechter Canones einverstanden; es handle sich blos um die Frage, ob nicht einige der äussersten Spitzen abgebrochen werden könnten. Die Antwort befriedigte natürlich nicht, daher erliessen die Theologen der vier evangelischen Städte eine neue Zuschrift an die Pariser. Es regte sich aber auch das Verlangen nach einer neuen Bekenntnisschrift. Zuerst wurde in Genf, wo man besonders eifrig war, ein derartiger Versuch gemacht. Basel folgte mit einem Syllabus controversiarum. Allein der Zug der Zeit ging nach einer einheitlichen, als Schutzwehr gegen die Theologie von Saumur aufzurichtenden Formel.

Diese kam denn auch 1675 zustande. Sie wurde nach dem Beschluss der vier Stände von dem Zürcher Theologen Joh. Heinrich Heidegger verfasst.

Schweizer hebt hervor, die Formel sei ein Sieg der Gemässigteren über die Schreier gewesen, indem sie weder die Theologen von Saumur nenne, noch ihren Personen den Brudernamen entziehe, noch dio Lehre verdamme, sondern nur die Lehrweise missbillige und die einheimische Kirche vor derselben schützen wolle. Heidegger hat 1696 eine Medulla theologiæ christianæ herausgegeben, ein sehr dickes Buch. Bemerkenswert schien mir an demselben, dass Heidegger die Föderaltheologie des Coccejus adoptirt hat, dio man ja als die Anbahnung einer mehr historischen Methode der Dogmatik betrachtet. Im übrigen steht Heidegger selbstverständlich auf dem gut orthodoxen Standpunkt der absoluten Prædestination und dieser Standpunkt musste seinen Ausdruck in der Formula finden.

Ich sehe von den andern in Frage kommendon Punkten, den hebräischen Vokalzeichen, der Art, wie die Sünde Adams solle zugerechnet werden, ab, und erinnere blos, dass die Formel in der Hauptfrage dahin lautet: Gott hat keinen universalen Ratschluss gefasst, sich aller zu erbarmen; demnach ist Christus nicht für alle, sondern nur für die Auserwählten gestorben.

Wenn, wie Schweizer bemerkt und wie indertat auch Heidegger selbst sich geäussert hat, in der Formel eine gewisse Rücksicht gegen Saumur beobachtet worden, so bildet nun doch die Formel, wie für andere Kantone, so für Zürich den Übergang zu einem noch viel schärferen Symbolzwang, als wir ihn beispielsweise in dem Handel mit Zink gefunden haben.

Sobald die Formel, die übrigens damals noch nicht, sondern erst 1714 gedruckt wurde, von den Regierungen genehmigt worden, wurde sie in Zürich allen Geistlichen zur Unterschrift zugestellt und von denselben wirklich unterschrieben. Nachher wurde eine solche Unterschrift nicht mehr verlangt; man begnügte sich damit, dass der Antistes in seiner Ansprache an die in die Synode aufgenommenen neben dem Katechismus und der helvetischen Konfession auch die Consensusformel unter den symbolischen Büchern nannte, in denen die Lehre der Kirche enthalten sei. Im Jahr 1714 dagegen verfügte der Examinatorkonvent, sie solle in die Matrikel, in welche die ordinirten Kaudidaten ihre Nauen einzuzeichnen hatten, und welche eine Art Pflichtorduung für die Kanditaten enthielt, aufgenommen werden.

Man hielt in Zürich an der Formel fest, auch als 1686 der Kurfürst von Brandenburg den evangelischen Ständen vorstellte, wie sehr der Consensus dem Frieden zwischen Reformirten und Lutheranern hinderlich sei. Man antwortete höflich aber ablehnend. Auch die 1722 eingegangenen Zuschriften der Könige von Preussen und England und von den evangelischen Reichsständen Deutschlands, die erstere an die evangelischen Stände, die letztere an Zürich, richteten nichts aus. Alle drei Zuschriften wiesen darauf hin, wie sehr die Formula Consensus mit unzeitgemässen Streitfragen den Frieden der Kirche störe, und wünschten, dass sie niemandem aufgedrängt werde.

Unter den Antistes Klingler und Nüscheler erreichte der Symbolzwang seine Spitze; nach dem Tode Nüschelers im Jahr 1737 bahnte sich dann allmählich ein Rückschlag an namentlich durch Joh. Jakob Zimmermann, der im gleichen Jahre Professor der Theologie geworden war und der von dem Antistes Wirz wesentlich unterstützt wurde. Offenbar war der letztere die Veranlassung, dass die Consensusformel bei der Ordination nicht mehr erwähnt wurde.

Zimmermann hat kein grösseres Werk hinterlassen, in welchem er seine Ansichten systematisch zusammengefasst hätte; wir kennen dieselben nur aus einer Reihe kleinerer, meist akademischer Gelegenheitsschriften.

Zimmermann war übrigens kein gewöhnlicher Aufklärer; er nahm eine oppositionelle Stellung ein gegen den Deismus, gegen

Spinoza, die Socinianer, die Herrnhuter, überhaupt gegen alles, was sich der „richtig verstandenen“ Kirchenlehre entgegenstellte. Die systematische Theologie schien Zimmermann der Bildhauerkunst nicht unähnlich zu sein, welche ihre Werke nicht sowohl durch Hinzufügen, als vielmehr durch Abmeisseln zustande bringt. Daher macht er einen starken Unterschied zwischen wichtigen und weniger wichtigen Artikeln und bestimmt die Wichtigkeit eines Dogma nach seiner praktischen Anwendbarkeit; demgemäss rechnet er zu den weniger wichtigen Dogmen namentlich die bisher als Hauptdogma angesehene Lehre von der Prædestination. Die kluge Art, mit welcher der Antistes Wirz in zwei Synodalreden sich über die symbolischen Bücher und über die Orthodoxie aussprach, in beiden Fragen die richtige Mittelstrasse empfehlend, faktisch aber einer durchaus neuen Anschauung die Bahn brechend, habe ich wiederholt geschildert.

Wirz war durch sein Ansehen als Antistes vor Angriffen geschützt; dagegen machte sich der lang verhaltene Groll in einem Sturm gegen Zimmermann Luft, als dieser in der Festrede am Karlstag 1740 mit scharfen, teilweise satirischen Worten die Unvollkommenheit der damaligen Theologie darlegte. In seiner Kritik der theologischen Disziplinen behauptete er, die meisten, ja die wichtigsten Sätze der Dogmatik seien in der heil. Schrift ganz ungenügend begründet. Dem sich ankündigenden Widerstand der Mehrheit der Geistlichkeit konnte die Veröffentlichung der Rede mit einem Anhang, in welchem sich Zimmermann über die Zulage des Skepticismus und das durch seine Rede veranlasste Stadtgeschwätz verteidigte, keinen Einhalt tun. Die Synode sprach im Herbst 1741 gegen die Regierung die Bitte um Aufrechterhaltung der Reinheit in der Lehre und speziell um Befestigung des Ansehens der symbolischen Bücher aus. Im Herbst 1742 kam ein Vergleich zustande, bei dem Zimmermann bedeutende Eingeständnisse machen musste. Man kam überein, dass man für Beibehaltung der symbolischen Bücher samt der Formula Consensus treulich sorgen wolle, und Zimmermann erhielt die Mahnung, sich des Philosophirens in hohen und geheimnisvollen Dingen zu enthalten.

So war Zimmermann äusserlich unterlegen, und auch der Antistes Wirz hatte seine Anschauungen nicht zur Geltung bringen können; aber die neuen Gedanken machten ihren Weg doch. Ja es dauerte nicht lange, bis auch in Zürich der Rationalismus zum Durchbruch kam und nun für längere Zeit eine fast unbestrittene Herrschaft übte. Es würde zu weit führen, wenn ich auch nur in kurzem Auszug das wiedergeben wollte, was ich in meiner Schrift: Zürich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts über diese Periode, und was ich in einigen Synodalreden über die weitere Entwicklung in

den ersten Dezennien unsers Jahrhunderts an Hand der Synodalpropositionen der Dekane gesagt habe. Für die Theologie wurde wenig geleistet, abgesehen von den allerdings zahlreichen moralischen und theologischeu Abhandlungen, die in verschiedenen Zeitschriften oder auch selbständig erschienen. Man lehnte sich fast durchweg an die Schriften der deutschen Rationalisten an.

Das war zumteil auch der Fall bei dem Professor des Naturrechts und der Sittenlehre, Heinrich Corrodi. Daneben war er ein selbständiger Arbeiter. Er behauptete, dass das Buch Daniel die Zeit des Antiochus Epiphanes schildere, dass in ähnlicher Weise die Apokalypse Rom mit seinen aufeinanderfolgenden Kaisern im Auge habe, und dass mit der Zahl 666 nur Nero gemeint sein könne.

Als über das gewöhnliche Niveau hervorragend kann man aus unserm Jahrhundert bezeichnen die 1822 erschienene Doppelschrift der Professoren Johannes Schulthess und Joh. Kaspar von Orelli: Rationalismus und Supranaturalismus und: Kanon, Tradition und Skription. Die erste Schrift enthält eine Apologie der Vernunft in Glaubenssachen, massvoller und geschickter als manche andere Schrift von Schulthess. Keiner derselben fehlt es übrigens an Gelehrsamkeit, aber häufig stossen sie durch Trivialität und Gehässigkeit gegen die Gegner ab. Orelli knüpft an die geistreiche Ausführung des bezeichneten Themas eine ziemlich scharf gehaltene Umschau auf dem theologischen und kirchlichen Gebiete.

Die Prædestinationslehre war mit der sofort zu erwähnenden Ausnahme aus Abschied und Traktanden verschwunden. Lavater bei seiner starken Subjektivität und seiner mehr gefühlsmässigen Erfassung des Christentums nahm bekanntlich gegen dogmatische Ausdrücke und Formulirungen eine sehr freie Stellung ein. Ich glaube nicht, dass er sich irgendwie über die Prædestination geäussert habe.

Hess ging in seinem Bestreben, das Christentum vor rationalistischer Verflachung zu retten, hauptsächlich vom bibelgeschichtlichen Standpunkte aus. Das ist sogar in seiner Schrift: „Kern der Lehre vom Reiche Gottes“ der Fall. Bei dem Sündenfall redet Hess in dieser Schrift von der Zulassung von etwas die Menschen auf mancherlei Weise Versuchendem. Die einstweilige Duldung schliesst ein vorläufiges Gericht nicht aus, und diese göttliche Veranstaltung setzt ein Vorhersehen des ganzen Ganges der Weltangelegenheiten voraus, um alle zweckgemässen Ereignisse zur schicklichsten Zeit eintreten zu lassen. (Schluss folgt.)

Bücherschau.

Wahrheit und Friede. Ein Jahrgang Predigten über die altkirchlichen Evangelien. Unter Mitwirkung namhafter Prediger herausgegeben von *Curt Stege,* Prediger an der Dankeskirche in Berlin. Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn. 1894.

In einer Zeit, da das Christentum immer aufs Neue seine Existenzberechtigung und die Kraft, die in ihm liegt, nachweisen muss, ist eine Sammlung von Predigten hervorragender Zeugen des Evangeliums aus den verschiedensten Ländern deutscher Zunge (Deutschland, Elsass, Schweiz) sehr zu begrüssen. Da die Verfasser, die sich vom Herausgeber zur Einsendung je einer Predigt für die 72 Sonn- und Festtage des Kirchenjahres haben bereit finden lassen, ihrer theologischen Richtung nach nicht ganz den nämlichen Ansichten huldigen, ist es um so erfreulicher, dass uns hier in ihren Äusserungen als Prediger die gemeinsame Liebe zum Evangelium und die Überzeugung, dass die Ergebnisse einer besonnenen Wissenschaft nur zur festern Begründung desselben dienen, in einer Einheit entgegentritt, gegen welche einzelne Meinungsverschiedenheiten als unwesentlich erscheinen. Die Predigten sind alle biblisch wohl begründet, berücksichtigen die geschichtliche Bedentung jedes Textes und verwerten diesen bald mit warmen Worten voll Begeisterung, bald in ruhiger Belehrung, überall aber ernst und gründlich, für die mannigfaltigen Bedürfnisse des einzelnen Christen, der Familien und der Kirche. So verschieden die Gemeinden sind, vor denen die Predigten gehalten wurden, und so sehr die Begabung und die Ausdrucksweise der 86 Geistlichen, die hier gleichsam sich vor uns hinstellen, kaum bei zweien ganz dieselben sind, weht uns doch aus allen e i n Geist entgegen. Die erwähnte Mannigfaltigkeit wirkt keineswegs auf den, der sie beobachtet, sondern wirkt im Gegenteil belebend, weil sie uns an den Reichtum des Evangeliums, in dem jeder neben dem allgemeinen seinen besondern Segen empfängt, erinnert. Wie uns aber einerseits die durch dieses Buch verbürgte Tatsache, dass es der evangelischen Kirche nicht an wahrhaft gläubigen, wissenschaftlich tüchtigen und hochberedten Zeugen fehlt, in bangen Stunden trösten mag, so bildet es auch für diejenigen, die zu ähnlicher Tätigkeit berufen sind, eine Quelle heilsamer Aufmunterung und Belehrung für ihr Predigen. Möge das vortreffliche Werk, das sich durch guten Druck, feines Papier und ebenso schönen wie soliden Einband auch äusserlich empfiehlt, manchen Weihnachtstisch schmücken und die mit ihm beschenkten erfreuen. H. Baiter.

Charlotte Philippi: **Die Familie Schönberg-Cotta.** Ein Charakter- und Sittengemälde aus der Reformationszeit. Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen. 10. Auflage. Basel, Adolf Geering's Verlag. 1895. 8°. S. 502.

Im Vorwort sagt die Übersetzerin: „Die Verfasserin, eine Dame, die in der englischen Leserwelt durch mehrere gediegene Werke bekannt ist, habe bei dieser Schrift den Zweck gehabt, den besonderen Segen, welcher für das christliche Familienleben aus dem Werke der Reformation hervorgegangen ist, anschaulich zu machen. Und wohl nicht leicht dürfte eine historische Novelle uns ein getreueres, lebendigeres Gemälde der aufkeimenden Prinzipien der Reformation entwerfen, nicht leicht eine Reformationsgeschichte das tiefe Sehnen aufrichtiger, nach Wahrheit und innerm Frieden dürstender Seelen so deutlich schildern, wie die naiven Chroniken der Familie Schönberg-Cotta.

Ohne sich in weitläufige Polemik oder in verletzende Angriffe gegen den Katholizismus einzulassen, zeigt uns die Verfasserin, wie der damalige Zustand der römischen Kirche die heiligsten Bande der Natur zu zertrennen strebte und die Gewissen mit einer Menge menschlicher Satzungen beschwerte; wie der Kern und Stern des ganzen Christentums, dass Jesus Christus in die Welt gekommen ist, die Sünder selig zu machen, unter dem Schutte eines finstern Aberglaubens und nicht selten eines empörenden Unglaubens begraben lag. Ungemein lieblich ist die Beschreibung, mit welcher Freude alle Wohlgesinnten das aus der Finsternis aufgehende Licht einer reinern Erkenntnis begrüssten, wie begierig die ins Deutsche übersetzte Bibel in den Familien gelesen und dadurch ein neuer Geistesfrühling erweckt wurde.

Einem jener feinen englischen Stahlstiche ähnlich, deren zarte bis ins kleinste Detail gehende Ausführung wir zu bewundern pflegen, ist die meisterhafte Durchführung der mannigfaltigen Charaktere, welche die Verfasserin uns vorführt. Was dem Werke noch einen ganz besondern Wert verleiht, ist der Umstand, dass die Geschichte der Familie Schönberg-Cotta durch persönliche Beziehungen mit Luthers Leben und Wirken aufs Innigste verflochten ist, und zwar von der Zeit an, wo die Verwandte der Familie, die gute Ursula Cotta in Eisenach, sich des armen andächtigen Schülers Martin Luther annahm."

C. H. Spurgeon: **Das Evangelium des Reiches.** Eine volkstümliche Erklärung des Evangeliums nach Matthäus. Mit Einleitung von Otto Funcke, Pastor an der Friedenskirche in Bremen. Autorisierte Übersetzung. Hamburg, J. G. Oncken Nachfolger (Phil. Bickell). 1894. Gr. 8°. S. 308. Preis brosch. Mk. 3. 75, gebd. Mk. 4. 50.

Die Gemahlin Spurgeon's sagt im Vorwort über das Buch: „Während der zwei vorhergehenden Winter im Süden Frankreichs widmete Herr Spurgeon einen grossen Teil seiner Musse dem Schreiben dieses Kommentars, der viel inneres Zeugnis enthält von dem Glanz des sonnigen Ufers, wo er geschrieben ward.

Bei seinem letzten Besuch in Mentone nach seiner furchtbaren Krankheit war seine geistige Kraft anscheinend ganz wiederhergestellt, und diese ihm so liebe Arbeit ward eifrig wieder aufgenommen, so eifrig, dass wir oft fürchteten, seine Gesundheit würde darunter leiden. Aber es war schwer, ihn zu überreden, in seinen Anstrengungen etwas nachzulassen. Mit seinem Meister konnte er sagen: „Meine Speise ist die, dass ich tue den Willen des, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk"; und bis wenige Tage vor dem Ende seines lieblichen und gottseligen Lebens war er unaufhörlich mit dem Auslegen dieses Teils des Wortes Gottes beschäftigt.

Beim Durchlesen der Korrekturbogen des letzten Werkes meines teuren entschlafenen Mannes fiel mir die tiefe Einfachheit der Erläuterungen ebensosehr auf, wie ihre sanfte Macht. Gewiss, das Geheimnis seiner grossen Kraft lag darin, dass er willig war, zu sagen, was Gott in sein Herz legte, und nicht „vernünftige Reden menschlicher Weisheit" suchte.

Obwohl des Meisters Ruf an seinen treuen Knecht kam, ehe er die Durchsicht seiner Manuskripte vollenden konnte, sind doch die Schlussseiten ganz aus seinen gesprochenen und geschriebenen Worten mit liebevoller Sorgfalt zusammengetragen von dem lieben Freunde, der in all seiner Arbeit für Gott sehr eng mit ihm verbunden war."

Zur Religionsphilosophie der Gegenwart.

Eine kritische Rundschau von *Dr. J. Kreyenbühl (Zürich.)*

(Schluss.)

III.

F. Paulsen, J. Volkelt, G. Spicker, E. v. Hartmann.

Welches immer die Fehler sein mögen, die *Hegel* in der philosophischen Konstruktion der Religion begangen hat, immer wird es sein grosses Verdienst bleiben, eine mit dem religiösen Leben und mit der Substanz des christlichen Glaubens zusammenstimmende Weltanschauung versucht und Religion in dem umfassenden Zusammenhang einer solchen dargestellt zu haben. Er hat damit anerkannt und festgestellt, dass die Philosophie nicht, wie Kant es gewollt hat, auf die sinnliche Erfahrung eingeschränkt bleiben dürfe, sondern dass sie den Flug in das Reich des Übersinnlichen wagen, dass sie notwendigerweise Metaphysik sein müsse. Wie richtig dieser Grundgedanke war, zeigen die philosophischen Neubildungen der Gegenwart, welche, wiewohl die Einseitigkeiten des Hegel'schen Standpunktes vermeidend, doch wieder zu seinem Grundgedanken zurückkehren, dass die philosophische Spekulation durch Aufnahme des religiösen Geistes regenerirt werden müsse. In diesem Sinne sprechen sich übereinstimmend drei Autoren aus, welche, ohne ausschliesslich religionsphilosophische Probleme zu behandeln, der Philosophie durch eine wesentliche und wohlwollende Rücksicht auf die Religion zu einer erhöhten Wirksamkeit in der Gegenwart verhelfen möchten. *Paulsen* in der schon genannten Einleitung in die Philosophie (1. Aufl. 1892), Joh. *Volkelt* in den „Vorträgen zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart (München 1892) und Gideon *Spicker* in seiner Schrift „über die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit“ (Leipzig 1892) dürfen als hervorragende und charakteristische Vertreter der Ansicht gelten, dass der Zeitpunkt einer wirklichen Verständigung zwischen dem philosophischen und dem religiösen Faktor im menschlichen Leben gekommen ist. Aber freilich können ihre Vorschläge schon darum nicht genügen, weil sie weder unter sich übereinstimmen, noch den wirklichen Coincidenzpunkt zwischen Philosophie und Religion namhaft machen. Bei *Paulsen* bleibt es bei einem friedlich-schiedlichen Neben-

einander von wissenschaftlichen Begriffen und religiösen Symbolen des Absoluten, von denen die ersten leer, die letzten ohne wissenschaftliche Bedeutung sind, jene tief unter dem religiösen Inhalt, diese hoch über den wissenschaftlichen Begriffen und Formeln stehen. Eine innere Einheit beider liegt nicht vor, sondern nur eine persönliche Anerkennung des Wertes und der Bedeutung beider in ihrer reinlichen Besonderung — das alte Verhältnis einer *getrennten Buchführung* für Religion und Philosophie. *Volkelt* seinerseits erneuert die Ansprüche des philosophischen *Rationalismus*. Die Religion soll nicht mehr als auf übernatürlicher Offenbarung ruhend angesehen, sondern zur Vernunft-Religion fortgebildet werden. Er tastet damit die Substanz aller positiven Religion an und verficht zugleich das Phantom „einer inneren Um- und Weiterbildung christlicher Ideen *über das Christentum hinaus*“ (a. a. O. S. 158 ff.), während es sich in Wahrheit nur darum handelt, die Menschheit und vor allem die Kirche immer tiefer und energischer in die christlichen Ideen *hineinzuführen*. In Wahrheit sind denn auch die von Volkelt angedeuteten „Unterschiede der Zukunftsreligion vom Christentum“ (a. a. O. S. 160 ff.) entweder im wahren Wesen des Christentums selbst schon enthalten, wie der Pantheismus (im religiösen, nicht im bloss begrifflich-abstrakten Sinne der bisherigen Philosophie) und der tragische Charakter des Weltprozesses als des Selbsterlösungsprozesses Gottes (wobei aber jedenfalls von einer göttlichen „Schuld“ nicht geredet werden kann), oder Volkelt sinkt hinter den vom Christentum begründeten religiösen und sittlichen Fortschritt zurück. Letzteres geschieht dadurch, dass Volkelt den Hauptbegriff aller Erlösungsreligionen, die Erlösung als göttliche Tat (im Christentum „Gnade“ genannt) eliminirt und durch Stoizismus und pharisäische Selbstgerechtigkeit ersetzt. Wo bleibt dann die Demut, die Ehrfurcht, das Schuldbewusstsein und das Erlösungsbedürfnis und die Erlösungsmöglichkeit, wenn der Mensch sich so eins mit Gott fühlt, „dass für ihn die Kraft Gottes, die in ihm wirkt, schlechtweg mit seiner eigenen Kraft zusammenfällt,“ wenn „von allem, was er tut, nichts aus Gnade, alles aus eigener Kraft stammt?“ (a. a. O. S. 162). Das ist keine Umbildung des Christentums, sondern eine Umbildung der Religion zur Irreligion, der religiös gegründeten Sittlichkeit zu stoischer Hoffart und pharisäischer Selbstgerechtigkeit, dem Gegenteil wahren sittlichen Verhaltens. Das ist wohl eine „gesteigerte Selbstheit“ des Menschen, aber eine falsche Steigerung, ein falsches Selbstgefühl, das wohl im religiösen Bewusstsein des Römer- und Griechentums seine Stelle haben durfte, weil in ihm der Mensch einseitig seiner Kraft und seiner Vorzüge, aber nicht seiner grossen sittlichen Schwächen bewusst war, das auch im Verderbnis der

Mosaischen Gesetzesreligion auftrat, als die Forderung der Erlösung von sittlicher Schuld zur Forderung der Erfüllung der äusserlichen Ceremonialvorschriften entartet war. Das Christentum aber *steigert* die Selbstheit durch göttliche Kraft, indem es die Hoffart, den Trotz, die falsche Selbstschätzung jeder Art *niederschlägt* und mit der Erhebung durch göttliche Kraft die Demütigung im Gefühle menschlicher Schwäche verbindet. Dieses ist der unaufhebliche Vorzug des Christentums, der keiner *Umbildung*, sondern nur einer immer vollkommnern *Ausbildung* fähig und bedürftig ist. In vortrefflicher Weise hat *Schiller* diesen Vorzug des Christentums in seinem Distichon auf die Johanniter ausgesprochen:

„Religion des Kreuzes, nur du verknüpftest, in *einem*
Kranze, der Demuth und Kraft doppelte Palme zugleich!

Volkelts Empfehlung prometheischen Trotzes steht übrigens in direktem Widerspruch mit seiner eigenen Äusserung, (S. 187), dass „Niederkämpfung zu weit gehender Ansprüche und daraus folgende Bescheidenheit“ entschieden „unmoderne Tugenden“ seien. Einem solchen Geschlechte „gehobenes, kühnes Selbstgefühl“, selbst „männlichen Trotz“ zu empfehlen, ist eine geistige Homöopathie, die ebensowenig berechtigt sein dürfte, wie ihre medizinische Schwester.

Wie es sich aber auch mit der Ansicht Volkelts über die „Hauptabweichungen der künftigen Religion vom Christentum“ verhalten mag — Volkelt selbst lässt die Möglichkeit offen, dass die religiöse Umgestaltung einen wesentlich andern Charakter tragen könne — so ist doch so viel sicher, dass Volkelt der Religion im Kulturleben der Gegenwart und Zukunft einen wichtigen, ja entscheidenden Einfluss zugesteht, dass er im Gegensatze zu der Utopie einer religionslosen Kultur das Heil unserer Kultur von einer „gründlichen Erneuerung des religiösen Lebens“ abhängig sein lässt. „Erst wenn die verschiedenen Kulturbestrebungen in einem starken idealen Glauben ihren einigenden, beseelenden Mittelpunkt gewinnen werden, wird unser geistiges Gesamtleben innerliche Einheit, edle Grösse und freudige Sicherheit erhalten“ (a. a. O. S. 164).

In der Absicht, die philosophische Weltanschauung unter wesentlicher Berücksichtigung des religiösen Glaubens von ihrem „Verfall“ zu befreien und wieder zu beleben, stimmt auch der letzte der oben genannten drei Autoren, Prof. Gideon *Spicker*, mit Paulsen und Volkelt überein. Die einseitige Begründung des philosophischen Wissens durch die sinnliche Erfahrung und durch das absolute Denken hat nach dem Verfasser im Altertum und in der Neuzeit den Verfall der Philosophie herbeigeführt. Ebenso im Mittelalter der Dogmatismus der kirchlichen Orthodoxie.

Eine Erneuerung und Wiederbelebung der Philosophie liegt darin, dass Religion und Philosophie miteinander in Einklang gebracht werden. Dies geschieht nach Spickers Ansicht dadurch, dass der letzte Grund alles Wissens im *Glauben* an die Wirklichkeit, sowohl an die sinnliche, wie an die übersinnliche, gefunden wird. Mit diesem Glauben stimmt die Religion überein, sofern sie ein Bewusstsein davon sein will, dass das Übersinnliche nur die Beschaffenheit des Geistes haben kann. Beide, Religion und Philosophie, gehen mit ihrem Inhalte über die sämtliche Erfahrung und das blosse Denken hinaus, jene zum absoluten Geist, diese zu einer transscendenten Wirklichkeit. Der „Transscendentalismus“ ist das Band zwischen Religion und Philosophie und auf dieser Grundlage wird die Philosophie sich zu neuem Leben erheben. Mit andern Worten: Die Philosophie soll und wird wiederum Metaphysik sein und als solche mit dem Kern aller Religion übereinstimmen, welcher Gott der absolute Geist ist.

Wenn man dies hört oder liest, möchte es leidlich scheinen und wir hegen nicht den leisesten Zweifel an der Aufrichtigkeit und dem Ernste der Gesinnung, die in Spickers Vorschlag zur Güte sich ausspricht. Nichtsdestoweniger „steht es aber doch schief darum“, denn der Verfasser verwirft den *Hauptbegriff* aller Religion, die *Offenbarung eines realen göttlichen Lebens*, er setzt die Religion zu einem *blos subjektiven Bewusstsein* von der Beschaffenheit des Absoluten herab, bestreitet ihr Wissen von der Existenz desselben, fasst das Christentum bloss als ein Sammelsurium monotheistisch-jüdischer und tritheistisch-polytheistischer Gedanken, weiss auch die Menschwerdung nur als hellenischen Pantheismus zu würdigen und verwickelt sich in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glaube und Wissen in eine solche Unsumme von Widersprüchen, dass das Versöhnungswerk mitten in dem Anlaufe stecken bleibt und, statt dass die Philosophie wirklich auf den Boden der vollen religiösen Realität hinübergeführt würde, umgekehrt die Religion und das Christentum in ein bloss menschliches Bewusstsein von der Beschaffenheit des Absoluten verwandelt wird. Die Einheit des Glaubens und Wissens ist nicht erreicht, sondern, wie der Verfasser es selbst einmal (S. 152 des angeführten Werkes) zugiebt, zwischen dem Glauben an die Wirklichkeit und Wahrheit, der mit der Religion nichts zu tun hat, (S. 162) und zwischen der Religion, die ein bloss subjektiv-menschliches Bewusstsein vom Absoluten ist, ohne seine Wirklichkeit zu verbürgen, hört alle Ähnlichkeit und Gleichheit und aller Übergang von dem einen zum andern auf (S. 152). Wie kann denn Spicker mittels des „Transscendentalismus“ zwischen Religion und Philosophie eine Brücke schlagen und an einer andern

Stelle sogar behaupten, zwischen Religion und Philosophie sei nur ein formaler Unterschied (S. 166). Ganz wieder die Ansicht des Hegel'schen Rationalismus, der gewöhnlich erklärt, zwischen Religion und Philosophie sei *nur* ein Unterschied, wie zwischen Vorstellung und Begriff, und an einer andern Stelle (Gesch. der Philos. I. S. 99), zwischen beiden sei ein *ungeheurer* Unterschied. Solche Behauptungen sprechen wider sich selbst und machen die Kritik eines Dritten überflüssig. In Summa ergibt sich aus der Kritik der drei Autoren, dass bei allem aufrichtigen Streben, in der Philosophie der Substanz des religiösen Lebens gerecht zu werden und das Wissen mit der übersinnlichen Wirklichkeit in eine innere Verbindung zu setzen, das Problem nicht gelöst, die falschen Verhältnisse zwischen Glauben und Wissen nicht überwunden, die Weltanschauung nicht Einheit und darum weder wahrhaft religiös noch wahrhaft Wissenschaft geworden ist. Die Bestrebungen der Verfasser sind höchster Anerkennung wert und wir verdanken ihnen manchen trefflichen Baustein zu dem Gebäude, darin die Menschheit den Zwiespalt des Geistes überwinden und die Versöhnung der aufgewühlten Gegensätze feiern wird, aber den Bau selbst hat keiner von ihnen entworfen, geschweige denn errichtet.

Der Grund dieses Misslingens liegt darin, dass alle drei Verfasser wohl einig sind in der Ablehnung der *kirchlichen Glaubensform*, nicht aber darin, was *positiv* an deren Stelle treten soll und dass sie insbesondere zur *Substanz und Entwicklung* des *Christentums* nicht diejenige Stellung einnehmen, auf welcher einzig und allein der unzerstörbare Neubau einer philosophischen Weltanschauung beruhen kann. In der Ablehnung der kirchlichen Dogmatik haben sie vollkommen Recht; die Zeit, in welcher die Philosophie als Scholastik die Lehrsätze des kirchlichen Glaubens zu rechtfertigen und der Theologie und Hierarchie nach Kants Ausdruck die Schleppe zu tragen hatte, ist längst und unwiderbringlich dahin. Die Philosophie handelt nicht nur wissenschaftlich, im Sinne ihrer ganzen Entwicklung, eine einheitliche Welterkenntnis aus den höchsten und letzten Gründen des Wissens zu sein, sondern auch religiös, im Sinne der ganzen religiösen Entwicklung, wenn sie auf das entschiedenste die Glaubensformen der kirchlichen Dogmatik bekämpft, welche den Fortschritt der Welterkenntnis durch stabile Glaubensformen hemmt und durch Aufnahme von jüdischen und heidnischen Religionselementen das Wesen des Christentums bis zur Unkenntlichkeit verderbt hat. In diesem Kampfe gegen die kirchlich sanktionierte Glaubenslehre kann es unter den Philosophen keine Differenzen geben, sondern es ist und bleibt eine Lebensfrage der Philosophie, der Religion und der gesamten Kultur, das die Gebilde

des kirchlichen Glaubens, sofern sie der geistigen Entwicklung der Menschheit und insbesondere auch dem Geiste des Christentums widersprechen, aufgelöst und unwirksam gemacht werden. In dieser Hinsicht finden sich bei allen drei Verfassern treffliche Worte zur Bekämpfung der herrschenden Kirchenformen, Worte, von denen man nur wünschen möchte, dass sie in kirchlichen Kreisen Beachtung fänden und zur Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse beitragen möchten.

Aber ebenso wichtig; wie die Auflösung des herrschenden Kirchenglaubens ist die Forderung, dass die Philosophie ein anderes, *positives Verhältnis* zur Substanz der *religiösen Überzeugung* und, wie sich bei der religiösen und geistigen Entwicklung der Menschheit von selbst versteht, zur Substanz der *christlichen Religion* gerinne. Durch die gesamte Geschichte der Menschheit ist bewiesen, dass das religiöse Leben in ihr stets einen grossen, ja massgebenden Einfluss ausgeübt hat, zum Heile der Menschheit, wenn die Religion frei war von trübenden Elementen und Tendenzen, zum Unheil, wenn sie in den Dienst der Selbstsucht, des unsittlichen und irreligiösen Geistes gezogen wurde. Die Philosophie kann den religiösen Faktor nicht ignoriren, ohne die Bedeutung desselben für die geschichtliche Entwicklung der Menschheit zu unterschätzen und sich vom wirklichen Leben und seinen Aufgaben als totes und unfruchtbares Schulwissen abzuwenden. Durch die Geschichte der Philosophie insbesondere ist bewiesen, dass Philosophie und Religion mit einander in einem wesentlichen Verhältnisse stehen und wechselseitig auf einander Einfluss üben. So hat die alte Philosophie wesentlich zur Auflösung des Volksglaubens beigetragen, so hat das Christentum in der Patristik, Scholastik und Mystik eine besondere Form der Spekulation erzeugt, so hat die Reformation wesentlich zur Begründung der neueren, von der Kirchenlehre unabhängigen Philosophie beigetragen und so sind endlich die metaphysischen Systeme der deutschen Philosophie wesentlich unter dem Einflusse der christlichen Ideen zustande gekommen. Darin liegt doch wohl ein Fingerzeig, dass die Wiederbelebung des philosophischen Geistes in der Gegenwart nur unter der Bedingung möglich sein wird, dass die Philosophie abermals zur Religion in eine wesentliche innere und positive Beziehung tritt. Endlich ist es eine Angelegenheit der gesamten geistigen Kultur, dass einmal der sinnlose und das ganze Leben lähmende Zwiespalt zwischen den religiösen Überzeugungen und den übrigen Faktoren des Kulturlebens, Staat, Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft, aufgehoben und der Menschheit ein einheitliches Lebensideal geschenkt werde. Aus allen diesen Gründen ist es eine Lebensfrage der Philosophie, der Religion und der ge-

samten Kultur, dass in der Gegenwart durch das *Zusammenwirken des religiösen Geistes mit dem philosophischen* eine Weltanschauung zustande komme, welche uns gleichzeitig von den beiden Grundübeln der Gegenwart, der *inhumanen Kirchlichkeit* und der *religionslosen Kultur*, befreit und als spiritus rector die Menschheit einer neuen Periode ihres Lebens, der *religiösen Humanität und Kultur*, entgegenführt. Es liegt auf der Hand, dass dieses nächste und wichtigste Ziel der Gegenwart nicht erreicht werden kann: weder durch eine den religiösen Interessen fernstehende oder ihnen feindlich gegenüberstehende Philosophie, weder durch eine leblose Schulphilosophie, noch durch atheistische Sophistik, aber auch nicht durch eine den philosophischen und Kultur-Interessen fernstehende oder ihnen feindlich gegenüberstehende Kirchlichkeit, Theologie und Dogmatik. Wir bedürfen einer einheitlichen Weltanschauung, eines übereinstimmenden Lebensideals, einer Versöhnung der religiösen mit den übrigen Kulturwerten, einer Sammlung und Vereinigung aller, die guten Willens sind, unter der einen Lehre eines wirklichen und wahren, nicht bloss scheinbaren, menschlichen Fortschritts, wir bedürfen einer vollen, ungebrochenen Gewissheit über Wesen und Ziel des menschlichen Daseins und eines klaren, unzweideutigen, von Zweifeln nicht benagten Beweggrundes für die ganze Gestaltung des individuellen und des Gesellschaftslebens. Dieses Ziel werden wir erreichen, wenn es möglich ist, den *Hauptanstoss* zu beseitigen, der seiner Verwirklichung bis jetzt im Wege lag und den Punkt zu finden, von welchem aus dem Kulturprozess sich eine *neue Bahn* eröffnet. Jener Hauptskandal aber und das eigentliche Ärgernis und die grösste Kalamität unserer Zeit ist die *kirchliche Korruption des Christentums* und der Hauptpunkt für eine Neugestaltung des Kulturprozesses ist eine abermalige, bis auf den letzten Grund vollzogene *religiöse Reform* des kirchlich korrumpirten Christentums. Es kann die Philosophie nicht eher zur Religion ein neues, inneres und positives Verhältnis gewinnen, es kann die geforderte einheitliche Weltanschauung und die Versöhnung von Religion und Kultur nicht eher zustande kommen, als bis es gelungen ist, in irgend einer Gestalt und Ausdehnung die korrupten kirchlichen Formen des Christentums zu beseitigen und in einer Umbildung derselben *den Punkt zu finden, der das Christentum zu der den Kulturprozess der Menschheit leitenden und beherrschenden Macht erhebt.* Wir bedürfen, wie wir bereits im ersten Artikel ausgeführt haben, in der Gegenwart an *erster* Stelle einer Umbildung des kultur- und humanitätsfeindlichen, den Kulturwerten entweder ohnmächtig oder feindlich gegenüberstehenden Kirchentums zu einem den Kulturprozess leitenden, gestaltenden und vollendenden Christentum, mit einem Worte, *einer*

abermaligen Reform der Kirche, welche die grosse Reformation des 16. Jahrhunderts begonnen hat. Dann wird an *zweiter* Stelle diese religiöse Reform unmittelbar eine *philosophische Reform,* den Neubau der Philosophie auf der Grundlage des reformierten christlichen Geistes, zur Folge haben und die so zwischen christlicher und philosophischer Weltanschauung hergestellte *Einheit* wird an *dritter* Stelle für den *gesamten Kulturprozess* die Aera der Vollendung des menschlichen Lebens, der im wahren Christentum vollendeten Kultur und Humanität, einleiten. Diese dreifache Reform der *Kirche,* der *Philosophie* und der *gesamten Kultur* wird der Inhalt und das Programm der künftigen Menschheits-Geschichte sein.

Unter diesem Gesichtswinkel betrachtet, dem höchsten, den es gibt, können die Ausführungen der drei genannten Autoren nicht genügen. *Paulsen* beschränkt sich auf die Ablegung seines pantheistischen Glaubensbekenntnisses, ohne den Versuch zu machen, die unbestreitbare Wahrheit desselben mit dem Inhalt des Christentums in eine nähere Beziehung zu bringen, wie es doch sein muss, wenn wir nicht wieder auf die „doppelte Wahrheit“ des Mittelalters zurückgeworfen werden sollen. Von *Volkelts* Versuch einer Umbildung des Christentums war bereits die Rede; er leidet an einem schweren Missverständnis des christlichen Geistes, der nur im Zusammenhange der Religionsgeschichte und der Kulturgeschichte überhaupt verstanden werden kann. *Spicker* endlich begnügt sich damit, das ideale und das kirchliche Christentum zu unterscheiden und jenes als einer „unendlichen Entwicklung fähig“, als „die tiefste Religion, die erhabenste Moral, die vernünftigste Philosophie“ zu bezeichnen (a. a. O. S. 276). Worin aber das ideale Christentum bestehe, wie es aus dem kirchlichen Christentum losgelöst werden, in welchem Sinne und durch welche Mittel es sich als die tiefste Religion, als die erhabenste Moral und als die vernünftigste Philosophie bewähren könne, das wird uns nicht gesagt. Das Buch Spickers bricht gerade da ab, wo seine positiven Vorschläge zur Neugestaltung der Kirche, der Philosophie und Kultur erwartet werden. Eine Neubildung des philosophischen Geistes ist bei keinem der drei Autoren grundgelegt, weil ihre conditio sine qua non, die Neubildung des christlichen Geistes, nicht erfüllt ist. Alle drei Verfasser anerkennen übereinstimmend (Paulsen a. a. O. S. 322 ff., Volkelt Erfahrung und Denken 1886 S. 136, 182, 184 u. s. w., Spicker a. a. O. S. 172 ff.), dass alles vermittelte Wissen auf der Grundlage eines unmittelbaren Glaubens ruhe, also mit der Religion wesentlich zusammenhänge. Statt nun aber diesen Glauben in der konkreten Form anzuerkennen und zu Grunde zu legen, wie er sich in der Geschichte des religiösen Lebens entwickelt hat, statt zur Substanz des positiven christlichen

Glaubens zurückzukehren und eine religiöse Umbildung der dieser Substanz widersprechenden Formen des kirchlichen Glaubens zu verlangen, welche allein die philosophische Neubildung herbeiführen, die wahre, unserer Zeit notwendige fides praecedens intellectum sein kann: hält sich Paulsen an den Glauben im Allgemeinen, der als Abstraktion nicht existirt und nichts wirkt, redet Volkelt von einem Vernunft- oder Gesinnungsglauben, der nur ein subjektiver Privatglaube, aber kein positiv-geschichtlicher Gemeinschaftsglaube ist, dem mithin das Siegel der Wahrheit, der Kraft und der Vollendung fehlt, unterscheidet endlich Spicker einen religiösen und einen wissenschaftlichen Glauben und krönt diese scholastische Distinktion damit, dass er dem erstern eine bloss subjektive Aussage über die *Beschaffenheit* des Absoluten, dem letztern aber eine Gewissheit von dem *Dasein* desselben zuschreibt. Als ob nicht *die Wirklichkeit und das Dasein eines irgendwie beschaffenen Göttlichen der Fundamentalartikel alles und jeden religiösen Glaubens wäre.* So bleibt es überall bei einem wissenschaftlich, theoretisch zurechtgemachten Glauben, der positive Glaube aber, der geschichtliche Gemeinschaftsglaube des Christentums, bleibt in seiner Substanz, in seiner Lebendigkeit, in seinem ewigen Inhalte für alle Zeit, darum auch für unsere Zeit, unbegriffen und eine philosophische Neubildung auf diesem Grunde erfolgt so wenig, als eine religiöse erfolgt ist. In dieser Tatsache liegt ein negativer Beweis dafür, *dass eine Restauration des religiösen Geistes der Restauration des philosophischen Geistes unbedingt vorausgehen muss.* Und weil bis jetzt jene nicht erfolgt ist, darum konnte auch diese keinen Erfolg haben.

Diese Überzeugung, dass eine Neubildung der Philosophie sich nur im Verein mit einer religiösen Reform vollziehen könne, liegt auch ganz wesentlich dem philosophischen Lebenswerke des Eduard von *Hartmann* zu Grunde, welcher die widerspruchsvolle, zwischen kritischem Idealismus und dogmatischem Materialismus, zwischen Rationalismus und Mystizismus hin und her schwankende Darstellung des *Schopenhauer*'schen Alogismus zu einer einheitlichen und systematischen Metaphysik weiter zu bilden versucht hat. Der „Wille“ und die „Vorstellung“, bei Schopenhauer die konfusen und widerspruchsvollen Prinzipien der „Welt“, werden bei v. Hartmann zu Prinzipien und Momenten des Absoluten und begründen die „Welt“ als den Prozess des göttlichen Lebens. Der Atheismus und metaphysische Skeptizismus Schopenhauers wird bei v. Hartmann in Pantheismus und absolute Metaphysik verwandelt. Mit dieser Umbildung aber verfällt v. Hartmann eo ipso dem Irrtum aller spekulativen Metaphysik der Neuzeit, dass in der *absoluten Philosophie* zugleich die *absolute Religion* und die *absolute Ethik* der Mensch-

heit enthalten sei. Wiederum, wie bei Spinoza, Hegel, Schelling, tritt die Philosophie mit dem Anspruche auf, die höchste geistige Macht, gleichsam das vornehmste Organ des Weltgeistes zu sein. Der „Alogist“ von Hartmann reproduzirt diesen Fehler der absoluten Philosophie so naiv, wie der „Panlogist“ Hegel, ein Beweis, dass er das Verhältnis des religiösen Lebens zur Wissenschaft niemals einer kritischen Revision unterzogen hat.

E. v. Hartmann ist in allen Teilen seines Systems der aus dem Panlogismus in den Alogismus versetzte Hegel. Bei v. Hartmann wie bei Hegel ist die *metaphysische Spekulation* die höchste Gestalt des Weltprozesses, insbesondere also auch die *höchste und wahre Religion*. Der Grundirrtum Hegels, dass die Philosophie in ihrem Prinzip auch Sittlichkeit und Religion sei (Philos. Abhandlg. S. Werke I. S. 310), wird auch von E. v. Hartmann ohne weitere Prüfung geteilt. Damit wird nun das ganze schiefe Verhältnis, welches die neuere metaphysische Spekulation zur positiven Religion eingenommen hatte, nicht verbessert, sondern nur in einer neuen Form wiederholt. Das Phantom einer Philosophie, welche zugleich und als solche Religion ist, wie Hegel sich ausdrückt, oder das Phantom einer philosophischen Religion, wie es Schelling mit seinen Konstruktionen der Offenbarung hatte verwirklichen wollen, erhält bei E. v. Hartmann die neue Form der sogenannten „Religion des Geistes“, d. h. derjenigen Religion, welche zugleich die *Vollendung der Philosophie* und der *geschichtlichen Entwicklung der Religion* ist. v. Hartmann hat diesem Unternehmen zwei religionsphilosophische Darstellungen gewidmet, von denen die eine „das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung“ darlegt (Berlin 1882), die andere, die sogenannte „Religion des Geistes“ entwickelt (Berlin 1882), in welcher die philosophische Spekulation v. Hartmann's ihren Höhepunkt und vorläufigen Abschluss erreicht hat. Beide Werke sind genau nach der Schablone von Hegels genialstem Werke, der „Phänomenologie des Geistes“, gearbeitet, indem das erste die verschiedenen positiven Religionen als die phänomenologischen Vorstufen des religiösen Bewusstseins behandelt, das zweite aber, dem „absoluten Wissen“ Hegels entsprechend, die Philosophie des Unbewussten zugleich als die höchste und letzte Religion, als die Religion des Geistes oder als „konkreten Monismus“ konstruirt.

Die Rücksicht auf den Raum verbietet uns, auf die Religionsphilosophie E. v. Hartmann's näher einzutreten. Bei aller Anerkennung seiner Verdienste um die wissenschaftliche Darlegung der Religionsgeschichte und seiner Bemühungen, die Religion abermals als herrschende Macht in das Kulturleben einzuführen, müssen wir bei dem Urteil verharren, dass v. Hartmann das *πρῶτον ψεῦδος* der

ganzen neueren Spekulation, *philosophische Kontruktionen der Religion* an die Stelle der *positiven Religion* zu setzen, nicht überwunden, sondern erneuert hat. Aus diesem Grundirrtum fliessen alle Mängel seiner Arbeit: die geradezu ungeheuerliche Verkennung des durch Jesus von Nazareth zum erstenmale ausgesprochenen, durch Lehre, Leben, Tod und durch seine „Auferstehung im Geiste" bewährten religiösen Prinzips der *absoluten und totalen Einheit von Gott und Mensch,* in welcher das Wesen aller Religion die höchste Gestalt als Prinzip ewigen und göttlichen Lebens der Menschheit angenommen hat, die substanziell nie mehr überschritten werden kann, die der ganzen christlichen Geschichte widersprechende Herabsetzung Jesu zu einem untergeordneten Reformer innerhalb des Judentums, die ebenso ungeschichtliche Beförderung des Apostels Paulus zum wahren Gründer des Christentums als der „heterosoterischen Christus-Religion" und endlich die angeblich „ohne Beziehung auf eine bestimmte gegebene Religion rein aus dem religiösen Bewusstsein entwickelte" (Relig. d. G. S. VI) Religion des Geistes, die in Wahrheit alles Positive, Religiöse dem „konkreten Monismus" des wirklichen Christentums entlehnt, aber am Schlusse, da v. Hartmann die tiefste Substanz des Christentums, die Heiligung und Beseligung des individuellen Geistes im absoluten Geiste, in gröblichster Weise als egoistischen Eudämonismus missversteht, in den *absoluten Nihilismus* des Buddhismus, also auf eine vom Christentum längst überwundene Religionsstufe, zurücksinkt, sich mithin nicht als Religion des Geistes, sondern als *Religion des Nichts,* nicht als Pantheismus, sondern als *Nihilismus,* nicht als konkreten, sondern als den *abstraktesten Monismus* erweist, da das Nichts, in dem Gott und Welt zuletzt verschwinden, das *Denken* ist, *das von allem Konkreten abstrahirt.*

Wie wenig Vertrauen übrigens v. Hartmann selbst zu seiner philosophisch ausgebrüteten Religion hegt, zeigt die Äusserung S. VII der Vorrede zur „Religion des Geistes", dass das Werk lediglich *wissenschaftliche* Ziele verfolge und dass ihm nichts ferner liege, als die Tendenz zu *praktischen* Agitationen. Damit verwickelt sich v. Hartmann in ein schlimmes Dilemma. Entweder muss die „Religion des Geistes" aufhören, die *vollendete Religion der Menschheit* sein zu wollen, oder v. Hartmann muss den Versuch machen, durch *„praktische Agitation"* ihre Wahrheit und Lebensfähigkeit zu beweisen. So lange E. v. Hartmann diesen Beweis nicht leistet, bleibt seine „Religion des Geistes" ein blosses Produkt wissenschaftlicher Theorie. Es kann dem Verfasser auch nicht zur Entschuldigung dienen, „dass es mindestens noch einiger Menschenalter bedürfe, ehe der Boden zu einer praktischen religiösen Neubildung im Volke

vorbereitet ist“ (R. d. G. S. VII). Denn der wahre und wirkliche religiöse Genius *wartet nicht*, bis die Masse des Volkes sich dem geistigen Niveau der „kulturtragenden Minoritäten“ angenähert hat, sondern *er bringt selbst eine solche Annäherung hervor*, indem er Masse und Minoritäten zu dem Einen, sie alle umspannenden Bewusstsein erhebt, dass die rechte, segensreiche, wohltätige Gestaltung des Kulturprozesses *für alle ohne Unterschied* in der Erneuerung und Kräftigung des religiösen Lebens liegt. Es ist ein Widerspruch, die *Religion* als *erste Kulturmacht* zu erklären und dann doch zuwarten zu wollen, bis die „mit dem Kulturfortschritt wachsende Rückständigkeit der Masse gegen die kulturtragenden Minoritäten“ durch *andere Faktoren* irgendwie gehoben oder gemildert ist. Wie kann E. v. Hartmann ein solches Ereignis auch nur erwarten, wenn mit dem Kulturfortschritt Massen und kulturtragende Minoritäten immer weiter auseinander kommen, Religion aber, als erste Kulturmacht, in diesen Prozess nicht eingreift, sondern selbst dem Zwiespalt zwischen der unkultivirten Masse und den kulturtragenden Minoritäten verfällt? Wie kann der Boden zu einer *praktischen* religiösen Neubildung im Volke vorbereitet werden, wenn derjenige, welcher „die letzte, abschliessende Phase der Entwickelung des religiösen Bewusstseins“ gefunden haben will („Das religiöse Bewusstsein“ S. 626), es als hämisches Urteil und Missverständnis erklärt, ihm die Tendenz zu *praktischen* Agitationen unterschieben zu wollen? Das ist ja ein sonderbarer Arzt der Menschheit, der behauptet, die Panacee für alle ihre Leiden und Übel zu haben, sie aber, weil bloss zu theoretischen Zwecken bestimmt, in einer Büchse seiner Privatapotheke sorgfältig verschliesst. Ein wahrhaft menschenfreundlicher und von der Wirksamkeit seines Heilmittels felsenfest überzeugter Arzt könnte und würde so nicht handeln. Ist die Religion des Geistes die Panacee, dann soll sie ihre Heilkraft bewähren und nicht bloss den kulturtragenden Minoritäten theoretisch erklärt und vorgewiesen werden; vermag ihr Besitzer dies nicht, dann soll er nicht länger den Anspruch erheben, ein „eminent geschichtliches Postulat“, die „synthetische Reformstation für alle Entwickelungsrichtungen des religiösen Bewusstseins“ (Das relig. Bew. S. 626) verwirklicht zu haben. Wieder denken wir an *Hölderlins* Wort: „Denn, ihr Deutschen, auch ihr seid tatenarm und gedankenvoll.“ Die Religion der Bücher ist noch nicht die Religion des wirklichen Lebens.

Und so ist auch die von E. v. Hartmann vollzogene Verbindung des religiösen und des philosophischen Geistes misslungen, weil er nicht eine Neubildung der Metaphysik auf Grundlage einer Reform des positiven, christlichen Geistes, der *wirklichen Religion*, sondern

umgekehrt und daher verkehrt eine „ohne Beziehung auf eine bestimmte gegebene Religion rein aus dem religiösen Bewusstsein entwickelte,“ *neue philosophische Religion* auf Grundlage der Philosophie des Unbewussten oder des absoluten Nihilismus hat vollziehen wollen. Aber auch dieser Versuch einer „Vernunftreligion“ oder „philosophischen Religion“, einer religiösen Konstruktion aus dem reinen religiösen Bewusstsein ist nicht *wirkliche Religion*, die niemals durch philosophische Spekulation entsteht, sondern eine mit religiösen, namentlich buddhistischen und christlichen Elementen geschwängerte *Philosophie*. Statt der auf Grundlage einer christlichen Reform zu vollziehenden Neubildung der Philosophie hat Hartmann den Grundfehler der gesamten deutschen Spekulation in Bezug auf die Religion wiederholt, er hat die aus positiver, göttlicher Offenbarung stammende Religion des Geistes, den wahren, konkreten Monismus des Christentums, die in der Totalität der Persönlichkeit erlebte absolute Einheit von Gott und Mensch. in den absoluten buddhistischen Nihilismus seiner Philosophie aufgelöst, es hat damit die positive, christliche Religion nicht fortgebildet, sondern zerstört, und die Philosophie nicht fortgebildet, sondern ihren Pantheismus in Nihilismus umgewandelt und damit vernichtet.

Die Bedeutung Hartmanns in der Geschichte der neueren Philosophie liegt wesentlich darin, gezeigt zu haben, dass der philosophische Pantheismus oder die absolute Philosophie, welche das *ἓν καὶ πᾶν* der Welt erfasst haben will, nicht blos in der panlogistisch-rationalistischen, sondern auch in der alogistisch-voluntaristischen Form absoluten Bankerott gemacht hat. Die Selbstzersetzung der absoluten Philosophie ist in Hartmann vollendet. Die Hauptetappen dieser Zersetzung sind: der *Akosmismus* Spinozas, der *Atheismus* Feuerbachs und der *Nihilismus* von Schopenhauer und v. Hartmann. Da diese letzte Etappe selbstverständlich nicht überschritten werden, Philosophie aber auch nicht im Stadium ihrer Selbstzersetzung verbleiben kann, so ist Hartmann als der *letzte Ausläufer* eines geschichtlich gerichteten Systems zugleich der *Wendepunkt* für die Gründung eines neuen, dessen Wesen und Charakter darin bestehen wird, Neubildung der Philosophie auf Grundlage einer positiv-christlichen Reform oder mit einem Worte: *Philosophische Gnosis* zu sein. Der geschichtliche Fortschritt, dem wir entgegengehen, wird also der Fortschritt sein von einer panlogistischen und später alogistisch-voluntaristischen *Pseudo-Gnosis* zur *wahren Gnosis*, zu *der auf einer christlichen Neubildung ruhenden, neugebildeten Philosophie.*

IV.

John Caird.

Wir schliessen diese Rundschau mit einer kritischen Würdigung der *„Einleitung in die Religionsphilosophie* von John *Caird,* Rektor und Vizekanzler der Universität Glasgow, übersetzt von *A. Ritter,* Pfarrer in Neumünster-Zürich“ (Zürich 1893, Verlag von Höhr & Fäsi).

Der Verfasser bekennt, von Hegels Religionsphilosophie am stärksten beeinflusst zu sein. Religion und Philosophie zu verbinden, ist sein Ziel. Damit erweist er sich als Anhänger der deutschen idealistischen Spekulation, deren oberstes Ziel dies von jeher gewesen ist und stellt sich in eine Reihe mit den Männern, die wir oben als die Vertreter der religiösen oder metaphysischen Richtung in der Philosophie der Gegenwart genannt haben. Caird bekämpft daher auch gleich auf den ersten Seiten seines Werkes den sogenannten Agnostizismus seiner Landsleute, eines Hamilton, Spencer, Lewes u. a., der die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis des Übersinnlichen und Unendlichen behauptet. Diese Kritik ist, um es sofort zu sagen, vortrefflich und ebenso können wir nur der Bekämpfung der übrigen Einwände beistimmen, welche gegen eine wissenschaftliche Behandlung der Religion geltend gemacht werden. Insbesondere ist Caird völlig frei von dem Vorurteil, in welchem die sich sonst schroff gegenüberstehenden Rationalisten und Supernaturalisten übereinstimmen, von der gsnz grundlosen Meinung, dass Religion, weil in ihr göttliches oder *unendliches* Leben sich aufschliesst oder offenbart, eben deshalb alle menschliche Leistungskraft als eine *bloss endliche* schlechthin übersteigen und deshalb in keiner Weise Gegenstand menschlichen Wissens sein könne. Die Rationalisten sind in dieser Ansicht wenigstens folgerichtig, indem sie die menschliche Vernunft selbst als die höchste Offenbarung und als das absolute Wissen proklamieren und aus diesem Grunde eine diese Vernunft und dieses Wissen übersteigende Offenbarung nicht anzuerkennen vermögen. Die Supernaturalisten aber, welche den Offenbarungsinhalt dem Glauben reservieren, in der Absicht, ihn damit dem Wissen zu entziehen, vollführen damit eine jämmerliche Halbheit, da Glaube und Wissen im menschlichen Geiste durchaus nicht wie zwei Schubladen in einem Kasten getrennt sind, der Glaube im wahren, religiösen Sinne vielmehr auch ein Wissen des religiösen Inhalts bedeutet und das wahre Wissen zuletzt überall auf dem Grunde einer nicht weiter zu vermittelnden, also unmittelbaren Gewissheit, also auf einem Element des Glaubens ruht. Wenn also die Offenbarung dem Glauben zu teil wird, so vermag keine

supernaturalistische Absperrungstheorie zu hindern, dass sie auch in irgend einer Weise dem Wissen und überhaupt dem Menschen in der Gesamtheit seines Geisteslebens zu teil wird. Daher sagt Caird mit Recht: „Nichts was für die Vernunft absolut unerforschlich ist, kann dem Glaubeu bekannt gemacht werden“ (S. 63). Oder mit andern Worten: Was nicht der *Totalität* des menschlichen Geistes zugänglich ist, das kann eben deshalb der wahre Glaube uud die wahre Offenbarung nicht sein. Daher denn auch in den neuesten Bearbeitungen der Religionsphilosophie von Biedermann, Hartmann, Pfleiderer u. a. Übereinstimmung darüber herrscht, dass es kein „spezifisches Organ“ für die Auffassung des religiösen Inhaltes gebe, sondern dass Religion ihrem tiefsten Wesen nach und in allen ihren Formen die Gesamtheit der geistigen Kräfte und Tätigkeiten ergreife und in Anspruch nehme. Es ist ein durchaus veralteter, wenn auch wieder von der Ritschl'schen Modetheologie erneuerter Standpunkt, dass nur ein spezifisches Glaubensorgan für die Offenbarung empfänglich und dass dieses Organ im Menschen sorgfältig von dem Wissen abgesperrt sei. Das sind künstliche Abstraktionen der scholastischen Dogmatik, die weder wahrhaft religiös noch wahrhaft wissenschaftlich ist und durch den Ausschluss der Wissenschaft vom Glauben diesen letztern zum Monopol einer theologischen Sekte und eines wissensfeindlichen Pietismus degradiert. Das Ende vom Lied dieser spezifischen Glaubenstheologie ist von jeher das Ergebnis gewesen. das *Biedermann* in seinem Vortrag über „unsere Stellung zu Christus“ (Berlin 1882, S. 81) schlagend in die Worte zusammengefasst hat: „Was man dem Verstand entzieht, das nimmt bald der Unverstand in Beschlag“. Uns däucht, der Unverstand habe gerade in Folge des Ritschl'schen Supernaturalismus in der Kirche und Theologie der Reformation eine neue Periode der Herrschaft angetreten. welche der Landeskirche mit der Zeit noch verhängnisvoll werden kann.

Im Gegensatz zu diesem Glaubensmonopol oder monopolisirten Glauben der auserwählten Theologen vertritt Caird das Recht des wahren Glaubens, Wahrheit für den *ganzen Menschen* und für *alle Menschen* zu sein, und das Recht der Wissenschaft, „alles Licht zu suchen, das ehrfurchtsvolle und tiefsinnige Forschung auf ihn werfen kann“ (S. 63).

Freilich fällt der Verfasser nun in seinen positiven Erörterungen selbst wieder in einem gewissen Sinne in den eben erwähnten Irrtum zurück. Wenn dem Supernaturalisten der vom Wissen losgelöste *Glaube* das Organ der Religion ist, so glaubt Caird, im engsten Anschluss an Hegel, im *Denken* diejenige Gestalt des Geistes gefunden zu haben, welche den Menschen über seine Endlichkeit

erhebt und zur Gemeinschaft mit Gott führt. Gott ist für Caird, ganz wie bei Hegel, das universelle und absolute Denken und die progressive Bewegung des Denkens über das Endliche hinaus zum universellen und absoluten Denken ist das Wesen der Religion (S. 93—104 u. ö.). Richtig ist an dieser Meinung die von Caird mit berechtigter Energie vertretene Überzeugung, die menschliche Natur schliesse in sich die Fähigkeit, ihre eigene Individualität zu überschreiten, sich in dem zu finden oder zu verwirklichen, was über ihr hinaus liegt und sie zu begrenzen scheint. „Um ‚wir selbst‘ zu sein, müssen wir mehr, als wir selbst sein“ (S. 98). In diesem Antrieb, über uns selbst hinauszugehen, findet Caird die Grundlage der Religion (S. 104). Wenn nun aber der Verfasser weiter meint, das *Denken* sei jene Tätigkeit, die uns über uns selbst hinausführt zu einem Sein, welches alle individuellen Selbst und die Welt in sich begreift (S. 103), so schreibt er dem Denken eine Leistung zu, der es nicht gewachsen ist. Daher lässt er diejenige Kraft, welche das individuelle Denken über sich hinausführt, gleichartig sein mit diesem individuellen Denken selbst und hat dann eine Einheit konstruirt zwischen dem endlichen und dem wahren Selbst. „Wir denken nicht als individuelle Wesen, sondern als solche, die über sich hinausgehen und teilnehmen an einem universellen Denken, an einer allgemeinen Vernunft“ (S. 103). Das ist jene ganz unzulässige, allen Tatsachen und Merkmalen des wirklichen Denkens widersprechende *Apotheose* des Denkens, welche Wesen und Ursprung der Religion nicht erklärt und ihre Grundlage nicht bilden kann. Durch keine Operation des Denkens ist es möglich, sich in den Besitz des Unendlichen als einer positiven Wirklichkeit zu setzen, wohl aber kann man dadurch die Wirklichkeit des Unendlichen in einen Denkbegriff verwandeln, wie es ja bei Hegel indertat der Fall gewesen ist. Und wenn auch die Tätigkeiten des Denkens, um zur Wahrheit zu führen, mit der Wirklichkeit in einer innern Übereinstimmung stehen müssen, welche nicht auf dem individuellen Belieben des Menschen ruht, so ist eben jene Übereinstimmung *mehr* und *höher*, als unser individuelles Denken und kann nicht wieder als ein (nur universelles und absolutes) Denken bezeichnet werden. Es ist zudem äusserst einseitig, blos vom Denken aus den Menschen gleichsam über seine eigenen Schultern hinausklettern zu lassen. Gibt es denn nicht auch ein religiöses Gefühl, in welchem der Mensch die göttliche Wirklichkeit erlebt und somit sein individuelles Selbst mit seinen endlichen Gefühlswerten transscendirt? Ist nicht wesentlich im Gefühl der religiösen Ehrfurcht jenes Erlebnis enthalten, in welchem das Kleine das Grosse, der Niedrige das Erhabene, der Unheilige das Heilige

empfindet? Nennt nicht Caird selbst die Liebe „das Finden unseres eigenen Lebens im Leben eines andern, das Verlieren unseres individuellen Selbst zur Gewinnung eines weiteren (d. h. erweiterten) Selbst?" (S. 98). Und endlich — beweist denn nicht der logische Pantheismus der neuern Philosophie von Spinoza bis auf Hegel (und in gewissem Sinne bis auf E. v. Hartmann), dass die von der *Religion* geforderte und gestiftete Einheit von Mensch und Gott gerade da verkümmert wird und verloren geht, wo nur von der Einheit von *Denken und Sein* die Rede ist? Denn diese Einheit, weit entfernt, die Substanz und Grundlage der Religion zu sein, hat immer und überall die religiöse Einheit verflüchtigt und das religiöse Verhältnis in ein logisches verwandelt. Wenn Caird einmal bemerkt, „Religion sei nicht die pantheistische Identität des endlichen Geistes mit dem unendlichen; im Gegenteil, gerade in der Religion gewinne die Individualität des menschlichen Geistes ihre nachdrücklichste Besonderheit (S. 156)" — ist denn nicht gerade bei ihm nach einem berühmten Muster Religion auf einer pantheistischen Identität aufgebaut, da er Mensch und Gott in einem *absoluten universalen Denken zusammenfliessen* lässt und gerade dadurch die „nachdrücklichste Besonderung" des menschlichen Geistes nicht zu ihrem Rechte kommen lässt? Gerade in der Apotheose des Denkens, das niemals zur Welt der individuellen Besonderheit vordringt, liegt das Moment einer (blos logischen) pantheistischen Identität und der Übersetzer irrt mit seiner Behauptung (S. V.), Caird habe die „Unzuträglichkeiten" des philosophischen Pantheismus und Panlogismus abgestreift. So wenig wie sein Vorbild Hegel hat Caird die absolute Einheit des religiösen Geistes erreicht, denn diese ist niemals durch das Denken zu erreichen; was er erreicht hat, ist die „intellektuelle Einheit des Menschen mit Gott" (S. 182) d. h., wie wir sofort sehen, eine Täuschung, welche Grund und Folge verwechselt. Caird fühlt es auch selbst, dass die intellektuelle Einheit noch nicht die religiöse ist; er versucht deshalb, mit der „Liebe Gottes" das logische Verhältnis zu ergänzen (S. 198, 201), ist aber unfähig, diese religiöse Erfahrung mit seinem wissenschaftlichen Panlogismus zu verbinden. Denn wenn alle andern Kategorien, als die des Denkens oder Selbstbewusstseins, noch Kategorien des Endlichen sind (S. 200), so kann „Liebe" das Wesen Gottes nicht in einer der „spekulativen Idee" angemessenen Weise ausdrücken; sie wäre nur ein „erbaulicher" Ausdruck und die Philosophie muss sich ja nach Hegels Vorschrift (Phänomenologie des Geistes in den Ges. W. I. Bd. S. 9) hüten, erbaulich sein zu wollen. Wenn es Caird an mehreren Stellen seiner Schrift (und nicht zu ihrem Nachteil) es dennoch wird, so beweist dies, dass sein Bedürfnis nach

einer religiösen (oder, wie Caird es nennt, absoluten) Einheit mit Gott durch die intellektuelle Einheit mittelst der „spekulativen Idee“ (S. 169 ffg.) nicht befriedigt ist. Hierin liegt zugleich eine Kritik des verkehrten Grundsatzes, dass Gott in seiner Wahrheit nur durch das Denken als absoluter Geist und absolutes Selbsbewusstsein erfasst werden könne. Als ob nicht gerade das Christentum den „Schatten, der breit über dem Altertum und seiner Gotteserkenntnis lag,“ die einseitige Vergötterung der logischen Funktion, durch das Licht einer unendlich tiefern, umfassendern und wertvollern Gottesoffenbarung überwunden hätte. Die dialektische Entfaltung der Wissenschaft halten auch wir in Ehren; aber Gründerin und Stifterin des religiösen Verhältnisses ist sie nicht und Augustinus behält Recht mit seinem Wort: Non in dialectica complacuit Deo saloum facere populum suum.

Trotz dieser kritischen Ausstellungen anerkennen wir vollkommen die Richtigkeit der von Caird vertretenen Ansicht, dass in der Religion nicht, wie Feuerbach und seine Schule behauptet, das Göttliche in ein rein und bloss Menschliches verwandelt, sondern dass umgekehrt das Menschliche über sich hinaus- und in die Religion des Göttlichen emporgehoben ist, dass mit andern Worten die Religion nicht bloss des Menschen, sondern wesentlich auch Gottes Werk ist (S. 202). Nur finden wir nicht, dass ein noch so „beflügeltes Denken“ uns in jene Regionen hinaufträgt, sondern erwarten diese Erhebung von einer andern Macht, die den ganzen Menschen und damit dann allerdings auch sein Denken beflügelt. Die „spekulative Idee“ ist nicht der *Grund*, sondern die *Folge* der bereits auf anderm Wege eingetretenen Erhebung. Wo diese Erhebuug fehlt, da wird das Denken ausser aller Beziehung zum Unendlichen und Unausdenkbaren bleiben.

Zwei widerstrebende Strömungen stehen in Cairds religionsphilosophischem Prinzip beständig im Kampfe. Er will einerseits der Religion eine Realität sichern, die sie nicht erst und ausschliesslich durch ihr Auftreten und ihre Gestaltung im menschlichen Seelenleben erhält und er meint doch andrerseits diese Realität durch die Tätigkeit des Denkens verbürgen zu können, bei welcher von der spezifisch menschlichen Art des Auftretens gar nicht abgesehen werden kann. Beide Strömungen vereinigen sich in der von Hegel und im Grunde von der ganzen absoluten Philosophie übernommenen Täuschung, das Denken sei die eigentliche Substanz des Menschen, das Zentrum und der Brennpunkt seines Wesens, das einheitliche Band seines geistigen Lebens. Sehr deutlich ist diese irrtümliche Psychologie in dem sechsten Kapitel vom „religiösen Bewusstsein“ verfochten und dargestellt. Da die Religion ohne Zweifel den

Menschen in der Einheit und Gesamtheit seines geistigen Lebens ergreift, so lag für Caird die Folgerung nahe, dass der Mensch wesentlich durch die geistige Zentralkraft des Denkens religiös zu sein befähigt werde. „Das Denken als die Tätigkeit des Allgemeinen, das dem Menschen die Fähigkeit der Selbstverleugnung und der Selbsthingabe an ein unendliches Objekt verleiht: das ist's, worauf die Religion ruht" (S. 126 fg.). Aber die Gleichung: Religion und Totalität des Menschen und Denken ist ohne Zweifel falsch. Die Einheit des Menschen erhält man nicht so, dass irgend eines seiner seelischen Vermögen: Gefühl, Wille, Phantasie, Denken zum herrschenden Mittelpunkt gemacht und die andern ihm untergeordnet werden, wie Caird (S. 128) dies ausgeführt hat. Der wirkliche Mensch besteht nicht in einer solchen Unterordnung der verschiedenen Vermögen unter die angebliche Grund- und Zentralkraft des Denkens. Daher entspringen auch, wie Professor *Eucken* (Einheit des Geisteslebens, 1888, S. 312) treffend bemerkt, die grossen Schöpfungen der Geisteswelt, „die gemeinsamen Besitztümer der Menschheit, wie Wissenschaft, Kunst, gesellschaftliche Organisation und so weiter, nicht aus der Entwicklung einzelner seelischer Kräfte, etwa die Wissenschaft aus dem Intellekt, die Religion aus dem Gefühl (oder wie bei Caird aus dem Intellekt) die Kunst aus der Anschauung, die Moral aus dem Wollen, sondern an jeder Stelle wirkt ein *Gesamtwesen des Geistes* und hält in aller Verzweigung eine gemeinsame Aufgabe gegenwärtig." Caird ist freilich der Meinung, im Denken dieses geistige Gesamtwesen zu besitzen. Aber eine kurze Überlegung hätte ihn von dieser Meinung zurückbringen müssen. Denn es ist doch klar, dass das Denken nicht dieser „Lebensknoten" des Geistes sein kann, da es z. B. in der Tätigkeit der Sinne, der Gefühle, der Triebe, in der Kunst und Religion durchaus nicht eine *dominierende* Stellung einnimmt, sondern im Gegenteil andern dominierenden Faktoren *untergeordnet* ist, während es ja allerdings bei allen diesen Tätigkeiten mitbeteiligt ist und in der Wissenschaft jedenfalls eine Hauptrolle spielt. Will aber Caird aus der Tatsache, dass das Denken überall mitspielt, folgern, dass es dasjenige sei, „was durch alle geistigen Tätigkeiten hindurchgeht, sie charakterisiert und ihnen organische Beziehung gibt (S. 128), so müsste er weit eher dem Gefühlsleben, den Trieben und dem Wollen diese zentralisierende und organisierende Stellung zuschreiben. Jedenfalls wäre es weniger einseitig, diese Tätigkeiten in das Zentrum des Geistes zu rücken, als das Denken, das in so vielen Gestalten des geistigen Lebens nur eine untergeordnete Rolle spielt. Die Einheit des Geisteslebens — um dies hier positiv beizufügen — wird eben in Zukunft nicht mehr nach irgend einer der bisherigen Schablonen

dargestellt werden können, indem man der Reihe nach das Denken (Cartesius, Spinoza, die absolute Philosophie), die Sittlichkeit (Kant), den Willen (Schopenhauer), die Vorstellung und den Willen (E. v. Hartmann), die Phantasie (Frohschammer), das Gefühl (v. Feldegg) u. s. w. zum Grund und Träger der geistigen Einheit macht. Nicht in abstrakten Seelenvermögen oder in irgend welcher aus ihnen hergestellten psychologischen Mosaik ist die Einheit des Geistes zu finden, sondern in einer konkreten Gestalt des Geisteslebens, welche sich ebenso von allen andern unterscheidet, als sie zu einer Einheit und Gesamtheit zusammenfasst. Wie dies zu geschehen habe, kann an dieser Stelle nicht ausgeführt werden. Auf jeden Fall aber ist die Hierarchie des geistigen Lebens unrichtig, welche Caird auf die Monarchie des Intellekts gegründet hat. Auf diese Weise bekommt die Religion wie bei Hegel ein dem Charakter der Religion durchaus widersprechendes panlogistisches Gepräge und nur dadurch, dass Caird *unfolgerichtig* der religiösen Substanz, dem Glauben, der Offenbarung, der konkreten Religion, der religiösen Werterfahrung mehr Einfluss einräumt, als sein intellektualistisches Prinzip gestattet, gewinnt sein Buch echten religiösen Gehalt, der die Religion in ihrem besondern, eigenartigen, am logischen Massstabe nicht zu messenden Werte, heraustreten lässt.

Die beiden letzten Abschnitte des Buches sind der Darlegung des Verhältnisses von Moral und Religion und der Religionsphilosophie zur Religionsgeschichte gewidmet. Die Darstellung des ersten Punktes scheint uns ungenügend. Wenn irgendwo, so musste hier das Wesen des Guten und des Bösen zur Sprache gebracht, seine Beziehung zum Inhalt der Religion dargelegt, die relative Selbstständigkeit des sittlichen Lebens in seinen einzelnen Formen, aber auch der Zusammenhang seiner letzten Gründe mit dem religiösen Faktor dargestellt werden. Dies konnte nicht geschehen, ohne auf den einen Grundwert aller Religion, die Erlösung, näher einzutreten und seine Stellung zum Wesen von Gut und Bös zu beleuchten. Es ist nicht geschehen; der Verfasser hat sich mit Abstraktionen begnügt, welche die wirkliche Sachlage nicht treffen. Von der Moral behauptet er, sie sei ein unendlich fortschreitendes Leben im Sinne einer Annäherung an ein Ideal, „das zu verfolgen des Menschen beständige Bestimmung zu sein scheint und das dennoch für immer unverwirklicht bleiben muss“ (S. 231), von der Religion bemerkt er, in ihr sei das Ideal gegenwärtige Wirklichkeit, in ihr habe das Endliche sein Ziel gefunden und sei mit der Gegenwart und dem Leben des Unendlichen erfüllt (S. 232). Diese Unterscheidung ist in dieser Allgemeinheit nicht zutreffend. Denn auch das religiöse Leben ist, wie Caird selbst ausführt, ein fortschreitendes Leben,

ähnlich dem moralischen (S. 232) und wenn Caird geltend macht, der religiöse Fortschritt sei nicht ein Fortschritt *gegen* die Sphäre des Unendlichen, sondern ein Fortschritt *innerhalb* derselben (S. 235), so übersieht er, dass man auch sittlich nicht deshalb ist, weil man sich noch in irgend welchen *Abständen* vom Ideal oder Gesetz oder Inhalt der Sittlichkeit bewegt, sondern weil und wiefern man das sittliche Ideal *in irgend einem Grad und Umfange verwirklicht.* Und wenn, was ja wahr ist, das Ideal der Sittlichkeit vom Menschen niemals *vollständig verwirklicht* wird, wird etwa das Ideal der Religion von einem Menschen oder von einer Gestalt der menschlichen Gesellschaft „jetzt und hier" (S. 234) so verwirklicht, dass jede *fortschreitende* Verwirklichung damit abgeschnitten wäre? Und wäre dann noch ein Fortschritt *innerhalb* der Sphäre des Unendlichen möglich, wenn das Ideal der Religion „hier und jetzt" verwirklicht sein kann? Wäre mit dem völligen Erreichen des religiösen Ideales nicht auch der sittliche Fortschritt aufgehoben, der sich „*gegen* die Sphäre des Unendlichen" bewegt? Braucht man noch sittlich *gegen* diese Sphäre fortzuschreiten, wenn man diese Sphäre *religiös* schon erreicht hat? Wirkt hier nicht die Auffassung der Religion *quietistisch* auf den sittlichen Fortschritt?

Caird hat einen richtigen Gedanken in eine unrichtige Fassung gebracht. Er hätte sagen sollen, dass *ein gewisses Moment in der Religion* den Mensch indertat über den endlosen Progress alles seines sittlichen *Wollens und Strebens* hinaus- und zum *wirklichen Besitz* des *erstrebten Gutes* erhebt und dass sein sittliches Wollen und Streben *unvollendet* ist, so lange es diesen Zustand des religiösen Lebens nicht erreicht. Dieses Moment in der Religion ist „die Erhebung des Geistes in eine Region, wo die Hoffnung in Gewissheit, der Kampf in Sieg, das rastlose Streben und Mühen in Frieden und Ruhe übergeht" (S. 234). Aber Caird hätte sofort beifügen müssen, dass dieser religiöse Zustand eben nicht den *Gesamtinhalt* der Religion bedeutet, sondern nur einen *Bestandteil,* dass mit dem Eintreten dieses Zustandes wohl die höchste Leistung der Religion erzielt ist, aber durchaus nicht „als Verwirklichung des Ideals der Religion hier und jetzt" oder als Ruhekissen für menschliches Leben und Streben, sondern nur als *Kräftesammlung* und — Steigerung zu weiterem Fortschritt. „Fortschreitende Entwicklung" ist das höchste — *innerhalb* der Sphäre des Unendlichen durch die wirklich erreichte Kraft und Gegenwart desselben, *gegen* die Sphäre des Unendlichen durch ein Streben und Wollen, das von Streit, Kampf, Gegensatz, vom Zwiespalt von Bös und Gut, von Schwäche und Kraft, Wollen und Vollbringen, Sollen und Können, Wille und Gesetz *niemals* völlig befreit sein wird. In dieser fortschreitenden

Entwicklung ist die *Einheit* von Moral und Religion gesetzt, die Caird einseitig und in ihrem *Unterschied* begriffen hat. Religion ist nicht nur Erhebung in die Region der Gewissheit, des Sieges, des Friedens und der Ruhe, Religion ist auch ein *Prozess* der Erlösung und darum ein einiger Fortschritt *gegen* die Sphäre des Unendlichen, die niemals vollendet, abgeschlossen, „hier und jetzt verwirklicht“ sein wird. Nur phantastische Schwärmerei, unphilosophischer Chiliasmus oder pessimistischer Nihilismus lehrt das Aufhören des Weltprozesses entweder im kampf- und wunschlosen, genussvollen Himmel der Vollendung oder im Weltende der absoluten Vernichtung. Das wirkliche, wahre, volle Leben des Geistes und der Welt kennt diese Phantasmen nicht. Caird hat daher auch den religiösen *Cultus* einseitig als Ausdruck „einer in ihrem Prinzip und Wesen verwirklichten und vollendeten Sache“ angesehen (S. 237). Gewiss gibt es ein Moment des Cultus, in welchem der Mensch einen Zustand religiöser Vollendung erlebt; aber einerseits ist ja der Cultus nur eine einzelne Seite des geistigen Lebens, welche die Unruhe, den Streit und Kampf und die fortlaufende Entwicklung des übrigen Lebens nicht aufhebt, andererseits enthält auch der Cultus selbst Gefühle und Symbole, welche aus dem härtesten Zwiespalt des Menschlichen und Göttlichen hervorgehen und Übel, Leid, Schmerz, Unbefriedigung, ein unbefriedigtes und unvollendetes Streben zum Inhalt haben. Caird sagt ja selbst, das religiöse Prinzip könne, unter den Bedingungen des äusseren und zeitlichen Lebens, sich niemals voll und aläquat verwirklichen (S. 237). Diese Erfahrung muss notwendig auch im Cultus ihren Ausdruck finden und ein quietistischer Cultus, wie Caird ihn S. 238 zu denken scheint, entspricht wenigstens der christlichen Idee der Erlösung nicht. Das Gebet des Christen steht im Optativ, nicht im Quietiv und die christliche Vollkommenheit ist nicht die Ruhe, sondern die Bewegung, nicht der Stillstand, sondern der Fortschritt, nicht der Tod, sondern das Leben des Geistes.

Dass der Religion das Moment der Entwicklung, des fortschreitenden Lebens nicht fremd ist, ergibt sich auch aus ihrer *Geschichte*, deren Wesen und Prinzipien der Verfasser im Schlusskapitel seines Buches in Betracht zieht. Von der Religion gilt insbesondere auch, was Caird vom Menschen überhaupt bemerkt; „Um zu wissen, was sie ist, müssen wir wissen, was sie gewesen ist“ (S. 242). Die Religionsphilosophie muss jedenfalls auch Religionsgeschichte sein (S. 247). Aber nicht in dem Sinne, dass damit ihre Aufgabe abgeschlossen wäre. An zwei Punkten geht vielmehr die Religionsphilosophie über die Religionsgeschichte hinaus. Einmal in Bezug auf den Ursprung der Religion. „Zum letzten Ursprung

der Religion kann Tradition oder historische Untersuchung, mögen sie immerhin exakt und tief sein, nicht durchdringen" (S. 245). Treffend beleuchtet Caird die Unzulänglichkeit derjenigen Religionsforschung, welche mit der Untersuchung und Darstellung der ursprünglichsten, primitivsten, unentwickeltsten Religionsformen das wahre Wesen und den wirklichen Ursprung der Religion gefunden zu haben meint (S. 272 ffg.), natürlich in der Absicht, die primitive Gestalt der geschichtlichen Entwicklung der Religion gegen ihren Charakter als objektiv-göttlicher Prozess auszuspielen. Als ob nicht das, was wir geschichtliche Entwicklung der Religion nennen, von seiner göttlichen Seite angesehen, die fortschreitende Enthüllung und Offenbarung jenes göttlichen Prozesses wäre und darum gerade in der weitesten Entfernung der religiösen Entwicklung von ihrem zeitlich-geschichtlichen Anfangspunkt der wahre Ursprung der Religion aus göttlicher Offenbarung in unwidersprechlicher Wahrheit zu Tage träte. Oder, wie Caird es ausdrückt: „In der Religion ist es nicht der Anfang, sondern das Ende, was wir als den wahren Ursprung und die Erklärung ihrer Geschichte ansehen müssen" (S. 273). Daher auch, nebenbei bemerkt, erst das Christentum eine wahrhaft geschichtliche und wahrhaft philosophische Behandlung des religiösen Lebens überhaupt ermöglicht hat und diese aufgegeben wird, wenn und soweit die religiöse Offenbarung im Christentum sich verdunkelt.

Damit ist aber zugleich für einen *zweiten* Punkt die geschichtliche Betrachtung des religiösen Problems in ihr Recht eingesetzt, für die Betrachtung der *christlichen Religion selbst* oder für das relative Ende der religiösen Entwicklung. Die Religion, die allererst eine geschichtliche und philosophische Betrachtung des religiösen Lebens ermöglicht, kann doch nicht selbst einer solchen Betrachtung entzogen sein. Diese selbstverständliche Wahrheit wird aber mit grosser Hartnäckigkeit von einer gewissen Sorte von Theologen verkannt, die das Christentum als eine exzeptionelle und privilegirte Offenbarungs-Religion nicht bloss der Philosophie, sondern auch der Geschichte entziehen möchten. Mit einer ungewohnten Energie wendet sich Caird gegen diese enge und unverständige Frömmigkeit, welche die „Anticipationen und Vorempfindungen christlicher Wahrheit, die in den früheren Religionen zu finden sind, geringschätzt oder die jede Anerkennung eines wahrhaften, geistigen Elementes in diesen Religionen als eine Verdunkelung des Anspruches des Christentums, eine Offenbarung vom Himmel zu sein, betrachtet" (S. 273).

Caird hätte aber noch einen Schritt weiter gehen und positiv zeigen sollen, dass der Offenbarungscharakter, welcher dem Juden- und Christentum zweifellos zukommt, keineswegs den Zusammen-

hang dieser Religionen mit den übrigen Formen und Stufen des religiösen Bewusstseins *aufhebt,* sondern dass *im Gegenteil* diejenigen den Offenbarungscharakter des Juden- und Christentums zerstören, welche den Zusammenhang beider mit den übrigen Religionen leugnen oder verkennen. *Nur im Zusammenhang der gesamten Religionsgeschichte wird das Wesen der Offenbarungs-Religion verständlich.* Dieser Zusammenhang lehrt uns *einerseits,* dass die niederste wie höchste Religionsform miteinander die *Substanz alles religiösen Lebens,* Gott und das wirkliche Verhältnis des Menschen zu ihm, den Glauben an seine Wirklichkeit, gewisse religiöse Gefühle, die Tatsache des religiösen Cultus, die Wertschätzung der Religion als des höchsten Gutes u. s. w, *gemeinsam* haben und dass man mithin die *niedern* Religionsstufen nicht als durchaus falsch, als Täuschung und Aberglaube hinstellen kann, ohne die Wahrheit der *höchsten* zu gefährden und den geschichtlichen Zusammenhang und das Grundgesetz der Entwicklung im religiösen Leben zu vernichten. Der Schluss liegt doch sehr nahe und die Anthropologisten werden nicht ermangeln, ihn zu ziehen: Ist alles, was niedere Religionsstufen als die Substanz ihres religiösen Lebens ansehen, null und nichtig, gehört es nicht zum Wesen der Religion, warum sollte es denn zum Wesen und zur Wahrheit der Religion in den höhern Religionen gehören, an Gott zu glauben, die Wirklichkeit Gottes und seines Verhältnisses zum Menschen u. s. w. zum Mittelpunkt der Religion zu machen? Wer die Offenbarungs-Religionen, weil sie dieses sind, als wahre den übrigen als falsche gegenüberstellt, zerstört damit die Substanz und den Kern alles religiösen Lebens, in dem *alle Formen* desselben zusammentreffen, er zerstört auch die *Offenbarungs-Religion* und sägt den Ast ab, auf dem er sitzt.

Andererseits lehrt uns dieselbe Religionsgeschichte, dass indertat innerhalb der geschichtlichen Entwicklung der Religion eine Unterscheidung zwischen *mythologischer* und *Offenbarungs-Religion* vorgenommen werden muss und dass das Christentum (aber freilich nicht in seiner kirchlichen Form) den Höhepunkt der Offenbarungsreligion bedeutet. Aber dieser Unterschied ist durchaus nicht so zu verstehen, dass in den mythologischen Religionen nichts von dem enthalten und vorhanden wäre, was die Offenbarungsreligion enthält und dass die Offenbarungsreligion dasjenige Prinzip, welches die mythologischen Religionen begründet, ganz und gar und in jedem Sinne von sich ausschliesst. Eine solche Auffassung des Verhältnisses beider Religionsformen widerspricht der philosophischen Erkenntnis der Einheit alles religiösen Lebens und der Einsicht, dass alle Religionsformen *Entwicklungsstufen eines und desselben religiösen Geistes sind.* Auch die *mythologischen* Religionen stimmen mit den

höchsten Formen der Religion, mit der jüdischen und christlichen Offenbarungsreligion, darin überein, dass sie an der Realität des Göttlichen festhalten, dass „Gott“ oder die „Götter“ für sie das höchste Gut bedeuten, dass „Gott“ oder die „Götter“ in wesentlicher Beziehung stehen zu den Übeln und den Gütern des Lebens, zu dem Guten und Bösen des sittlichen Lebens, dass die Menschen von „Gott“ oder den „Göttern“ Erlösung erwarten von den Übeln und den Leiden der Welt und gewisse Güter, die der Mensch durch eigene Kraft sich nicht verschaffen kann; auch die mythologischen Religionen basiren also ganz und gar auf dem Glauben an einen durch das Göttliche verbürgten überweltlichen und übermenschlichen Lebenswert, der nur in der Erlösung von der Welt und ihren Leiden und Übeln und dem Bösen insbesondere gewonnen werden kann. In diesem Glauben stimmen die mythologischen und die Offenbarungsreligionen durchaus überein, aus dem einfachen Grunde, weil alle Religion in ihrem tiefsten Wesen dem Menschen ein höchstes Gut in der Gestalt der Erlösung von den Übeln und dem Bösen in der Welt vermittelt oder vermitteln soll.

Andererseits hat es in der geschichtlichen Entwicklung der Religion niemals eine Offenbarungsreligion gegeben, welche das Prinzip der Mythologie vollständig von sich auszuschliessen vermocht hätte. Das Christentum ist wohl nach seinem Princip und in seiner Offenbarung in Christus eine durchaus antimythologische, d. h. absolut ethische oder Erlösungsreligion. Aber in seiner Verwirklichung in der Menschheit hat es dieses Prinzip durchaus nicht zu verwirklichen vermocht. Vielmehr besteht das geschichtliche Christentum wesentlich in einem fortwährenden Kampfe mit der mythologischen Religion, in welcher das Göttliche dem Dämonischen, dem bösen Geiste, unterworfen und dienstbar gemacht ist. Im Katholizismus ist dieses Prinzip so sehr zum Siege gelangt, dass das wahre Christentum in dieser Kirche fast völlig zerstört ist. Aber auch die übrigen Gestalten der Kirche zeigen überall die Wirksamkeit eines unchristlichen, heidnischen und jüdischen Geistes, gegen den die Reformation des 16. Jahrhunderts einen ersten Anlauf genommen hat. Und seit dieser Zeit ist, wie schon *Kant* in seiner Religionslehre treffend und scharfsinnig ausgeführt hat, der Kampf des guten Prinzips mit dem bösen Prinzip, der Offenbarungsreligion (Kant sagt „reiner Religionsglaube“) mit der mythologischen Religion (Kant sagt „Kirchenglaube“ oder „statutarische Religion, Pfaffentum und Fetischismus“) die eigentliche Aufgabe des wahren Christentums, einer fortschreitenden Reformation der christlichen Kirche, geworden. Dieses, der fortwährende Kampf des wahren Christentums mit der paganisirten und judaisirten Kirche, ist das allein wahre Verhältnis

von Offenbarung und Mythologie und erst, wenn der Geist der christlichen Offenbarung, der Paraklet, über das mythologische Prinzip *in der Kirche selbst* Herr geworden sein wird, dann erst erweist er sich als die Vollendung aller Religion, erst dann wird das Christentum nach einem Worte Cairds „alle Elemente der Wahrheit, alle zerstreuten Lichtstrahlen in den alten Religionen in sich aufnehmen, alles verklärend, alles harmonisirend, alles durch göttliche Alchemie verwandelnd und doch alles unermesslich überragend" (S. 282).

Aber von der Verwirklichung einer solchen Gestalt des Christentums sind wir noch unendlich weit entfernt. Und auf jeden Fall kann uns eine Religionsphilosophie im Sinne Hegels diesem Ziele nicht näher bringen. Unter den Mängeln, welche diese Behandlungsweise der Religion in sich schliesst, ist insbesondere einer hervorzuheben, der allein schon geeignet ist, Hegels Religionsphilosophie als wesentlich ungenügend erscheinen zu lassen und von einer grundsätzlichen Erneuerung derselben abzuschrecken. Es liegt in der Natur der Sache, dass da, wo das Göttliche in der Gestalt des absoluten Gedankens gefasst und die Einheit des Menschen mit Gott als durch das Denken vermittelt gedacht wird, ohne Weiteres ein gewisser logischer oder *Vernunft-Optimismus* sich einstellt, welcher der reellen Wirklichkeit der Welt und des menschlichen Lebens in keiner Weise entspricht. Für den Standpunkt des absoluten Wissens ist eben damit die Bestimmung der Menschheit erreicht, die Einheit von Gott und Mensch hergestellt, die Seele „zum Lichtglanz des Ewigen verklärt." Der Mensch ist im wirklichen Besitze des höchsten Gutes, des optimum, das schon Spinoza als amor *intellectualis* Dei, Hegel als absolutes *Wissen*, das im Prinzip die Vollendung der Religion ist, erklärt hat. Alle andern Gestalten des menschlichen Lebens sind nur phänomenologische Vorstufen jener Vollendung des Geistes und Momente einer dialektischen Bewegung, die am Schlusse eben zu jenem absoluten Wissen führt. Dieser philosophische Aristokratismus des absoluten Wissens ergreift die Weltwirklichkeit und das Leben durchaus nicht in ihrer Tiefe; er verwandelt vielmehr diese Tiefe in die Oberfläche einer einseitigen und mangelhaften Betrachtung der Welt und entfernt sich wesentlich von den Mächten, welche Welt und Leben im Innersten gestalten und bewegen. Hegels Philosophie ist eine Art dialektischer Enthusiasmus, eine Berauschung in Gedanken, eine Seligkeit der wissenschaftlichen Konstruktion, die als Zustand eines einzelnen Philosophen begreiflich, aber nicht die Philosophie ist, welche Welt und Leben verlangen, insbesondere keine Philosophie, welche der vollen Wirklichkeit und dem Ernste

des religiösen Lebens angemessen wäre. Das Leben und die Spitze des Lebens haben es vor allem auch mit den ungeheuren *Übeln* des Daseins und mit dem grössten Übel, dem *Bösen*, zu tun und diese Elemente, die nach einem Götheschen Wort auch „ein Teil des Lebens“ sind, werden nicht gewürdigt, wenn man sie in Momente des dialektischen Prozesses verwandelt und an ihnen gleichsam die Kunststücke einer dialektistischen Akrobatik vollzieht. Diese Dinge haben einen *fürchterlichen Ernst*, dessen Erleben bei dem geringsten Menschen unermesslich mehr ist, als alle Psychologie und Ethik und Theodicee der Welt darzustellen vermag. Insbesondere ist das Prinzip und das Reich des *Bösen* eine Realität, über welche eine Philosophie, die einseitig intellektualistisch und überhaupt scholastisch ist, nur stammeln und lallen kann. Die Tatsache des Bösen vor allem, aber auch die der Übel überhaupt, ist der evidenteste Beweis dafür, dass die Welt und das Leben in ihrer vollen und umfassenden Wirklichkeit nicht der philosophischen Konstruktion und am allerwenigsten einer logischen Scholastik, sondern einzig und allein der *Religion* und der *philosophischen* Erkenntnis nur soweit zugänglich und verständlich sind, als sie den ganzen Ernst der religiösen Weltanschauung in sich aufgenommen hat. Der moderne *Pessimismus* hat das Verdienst, die Philosophie in entschiedener Weise dieser Seite der Welt und des Lebens zugewendet zu haben. Aber er ist in dieser Arbeit leider selbst teils in einen hedonistischen Naturalismus oder *Malismus* und teils in einem irreligiösen, mythologischen *Nihilismus* stecken geblieben. Die Philosophie aber, das ist ganz sicher, wird von diesem Wege nicht mehr ablassen und nicht mehr zu jenem intellektualistischen Vernunftoptimismus zurückkehren, der uns mit den oberflächlichen Redensarten einer sogenannten Theodicee über die Realität des Übels und des Bösen hinwegtäuscht und Wunder was geleistet zu haben glaubt, wenn er dem Übel, dem Schmerz, dem Leiden und dem Bösen einen philosophischen Namen gegeben und dasselbe mit einer gelehrten Etikette in das Herbarium vertrockneter Schulweisheit eingeklebt hat. Die Philosophie wird vielmehr von dem Malismus, der selbst nichts als Hedonismus ist, zum wirklichen *Pessimismus* übergehen, der einzig und allein in der *Religion*, und vor allem in der absolut ethischen Religion, dem Christentum, seine Stätte hat, zum *Pessimismus des Bösen und der Schuld*, welche in ihrem Wesen, in ihrer Tiefe, in ihrem letzten Grund, in ihrer Bedeutung für die Welt und das menschliche Leben, wie in ihrem Zusammenhang mit dem ethisch-religiösen Prozesse schlechterdings nur auf derjenigen Religionsstufe verstanden werden können, deren Zentrum die *Sünde* und die *Erlösung*, das „Schlechteste“ und das „Beste“ des menschlichen Lebens, sind.

Erst von einer solchen Philosophie, die den logischen Vernunftsoptimismus ebenso überwindet, wie den hedonistischen Malismus und mythologischen Nihilismus der sogenannten Pessimisten, ist dann auch eine *Religionsphilosophie* zu erwarten, welche in der religiösen Entwicklung der Menschheit nur die vollendete Gestalt der *Theodicee* nachweist, des Kampfes von gut und bös und der allmäligen Stärkung des Guten und Schwächung des Bösen, die im Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft das höchste Ziel, dessen Verwirklichung aber in keinen endlichen Zeitverlauf eingeschlossen ist.

Es ist zu bedauern, aber auch zu begreifen, dass John Caird für diese Wendung der neueren Philosophie, die den Vernunft-Optimismus der bisherigen Entwicklung wesentlich überschreitet und eine bisher nicht erreichte Einheit von Philosophie und Religion herbeizuführen bestimmt ist, kein Verständnis gehabt hat. Der Optimismus der religiösen Weltanschauung ist gewiss eine hohe Wahrheit, aber nicht für sich allein und nicht in dem luftigen Gewande einer Dialektik, die in der „Vernünftigkeit alles Wirklichen“ die Wirklichkeit des „Unvernünftigen“, besser gesagt alles dessen, was unseren Glauben an eine sittliche Weltordnung zu erschüttern scheint, zu einem blossen Schein und Spiel der Gedanken herabsetzt. Es ist schön, an das Licht zu glauben, an die Rosen und an den Sieg des Guten, aber das wirkliche Leben und seine Bestimmung gestatten keine Philosophie, die nicht mit den Schatten, den Dornen und der Macht des Bösen sich vertraut macht. Wenn die Religion einen Prozess der Theodicee in der Menschheit bedeutet, die in ungeheurem Leid und in ungeheurer Schuld nach Erlösung ringt, so darf auch die *Philosophie* nichts anders sein, als *Theodicee in der Gestalt der Wissenschaft, der wahre Philosoph nichts anders als ein Mitleidender, Mitkämpfer und Miterlöser im gesamten Erlösungsprozess der Menschheit. Der Vernunftsoptimismus des absoluten Wissens muss weichen dem Erlösungsoptimismus der absoluten Theodicee.*

John Stuart Mill's Essais über Religion.

Von K. Linder, Stein, Kt. St. Gallen.

(Schluss.)

---

2. Allein auch diese angeblichen Postulate der Erfahrung sind einseitig konzipiert und fordern unsere Kritik heraus. Mill's teleologischer Gottesbeweis erweckt durch seine Unvollständigkeit den Verdacht (ob dieser Verdacht wirklich begründet ist, lasse ich dahin-

gestellt), auf einen schon vorausgesetzten scharfen Dualismus zugeschnitten zu sein. Damit wird eine Lösung des Welträtsels versucht, die im Grunde kein Auflösen, sondern ein Zerhauen des Knotens ist. Die zweckmässigen Einrichtungen in der Natur sollen uns nur einen Weltbildner, einen Demiurgen bezeugen, der Schöpfer genannt wird; so bleibt denn Raum für eine ἀνάγκη, ein chaotisches Dasein, welchem in langem Kampfe diese unsre Lichtwelt nur unvollkommen abgerungen wird. Die Lösung des Rätsels ist nach meiner Überzeugung jedoch keine so einfache; vor allem müssen wir das Problem selbst tiefer fassen als Mill es getan hat. Dasselbe liegt in dem *Widerspruche*, in welchem unsre Grenzbegriffe und Postulate zu einander stehen. Das Weltdasein führt uns zu der Idee (nicht eines grossen Künstlers blos, sondern) eines Gottes, in dem wir leben, weben und sind, der der Lebensgrund aller Geschöpfe ist. Das Dasein unserer geistigen und sittlichen Persönlichkeit gibt uns ein Recht, diesen Weltgrund alledem analog zu denken, was in uns selbst von unbedingtem Werte ist. Dem gegenüber aber sehen wir in der Menschheit und zum Teil auch in der Natur (obwohl hier schwerer zu beurteilen) eine Macht des Übels und der Bosheit, des Zweckwidrigen und Unvernünftigen, welche jeden denkenden Menschen entsetzen muss und unsere schönsten Systeme über den Haufen wirft. Dies also sind die beiden Grenzbegriffe und Postulate der Erfahrung: *der vollkommene Gott* und *die Macht des Bösen*. Weitaus die meisten Versuche zur Lösung des Widerspruchs führen darauf hinaus, entweder einen dieser Grenzbegriffe oder gar beide aufzuheben. So auch der Versuch Mills, der die Vollkommenheit Gottes preisgibt und die Macht des Bösen ihm überordnet oder doch gleichsetzt. *Unsere Aufgabe dagegen wird es sein, beide Seiten der Wahrheit und Wirklichkeit gleich sehr zu betonen und den Widerspruch zwischen ihnen im Blick auf das Fragmentarische all unseres Denkens und Erkennens gelten zu lassen.*

3. Der erste Teil dieser Aufgabe pflegt uns Theologen am nächsten zu liegen. Es wird unschwer sein, nachzuweisen, dass Mill's *deistischer* Gottesbegriff, der den äussersten Gegensatz zum Pantheismus bildet, nicht nur in religiöser Beziehung sehr dürftig ist, sondern auch zur Erklärung des Daseins und Lebens, der Bewegung und Ordnung im Universum gar wenig beiträgt. Denken wir uns ein geistiges schöpferisches Wesen, das dem ihm widerstrebenden Schöpfungsmaterial völlig fremd gegenübersteht! Und dann, wenn diese Schöpfung zu Stande gekommen ist, „was wär' ein Gott, der *nur von aussen* stiesse, im Kreis das All am Finger laufen liesse?“ Plato hat trotz seines Dualismus höher gedacht (man vergleiche seine Ausführungen über die Idee des Guten als Grund des Seins und des Erkennens, bes. Republ. VI pg. 508 c ff.). — Nehmen wir dagegen mit dem sehr vorsichtigen *Lotze* („Grund-

züge der Religionsphilosophie", Kap. 2, § 14 ff.) unsern Ausgang von der einfachen Tatsache, dass die verschiedenen Elemente und Dinge aufeinander *wirken*, sich nacheinander richten, und analysieren wir diese Tatsache der Wechselwirkung, so gelangen wir auf diesem Wege zu einem Grenzbegriffe, zur Idee eines *Realen*, in welchem die Vielheit des Seienden gleichsam eingebettet und alles Zusammen- und Aufeinanderwirken begründet ist, — eines Realen, das sich, nach *Analogie* unseres *persönlichen Geistes* gedacht, tätig und leidend zugleich verhalten kann, ohne doch aufzuhören, es selber zu sein. Dies ist die Quelle aller Kraftwirkung, Ordnung, Bewegung, aller Mannigfaltigkeit und alles Lebens der Geschöpfe. Auf diesem Grunde führt uns der *teleologische Beweis* mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit — mehr dürfen wir nicht beanspruchen — weiter zu der Idee des *persönlichen, zielsetzenden Geistes und Schöpfers*, den auch *Darwin*, meines Wissens, nicht zu leugnen gewagt hat. Damit scheint auch der Gedanke der *Vollkommenheit* dessen gegeben zu sein, in welchem der Ursprung und das Ziel einer Welt von Mitteln und Zwecken beschlossen liegt. — Aber kommen wir von hier wirklich auch zu der Behauptung ethischer Attribute Gottes, wie Güte, Gerechtigkeit, Heiligkeit? Der Glaube an sie erwächst sicherlich auf ganz anderm Boden als dem der allgemein menschlichen Erfahrungen, — wie denn überhaupt der spezifisch christliche Gottesglaube an den heiligen Vater unseres Herrn Jesus Christus nicht Sache des Denkens, auch nicht des blossen Gefühls ist, sondern eine für Fernstehende geheimnisvolle *Tat des Willens*, persönlichste Hingabe voraussetzt. Dennoch gibt uns, soviel ich sehe, auch die Weltbetrachtung das Recht, an einen Gott zu glauben, dessen Wille Eins ist mit dem, was wir im Natur- und Menschenleben *gut* nennen und dem Bösen entgegensetzen. In der anorganischen und organischen Schöpfung lässt sich ein Plan verfolgen, der auf Ermöglichung des Lebens und auf Entwicklung immer höher und reicher organisirter Geschöpfe hinzielt. Ich weiss keinen Grund, warum wir die wunderbare Ordnung im Weltall, welche die grössten Geister zur Anbetung des Schöpfers getrieben hat, und alle die Mannigfaltigkeit des Lebens bedingenden und vermittelnden Elemente der Natur, weil sie Mittel zum Zweck sind, nicht gut nennen sollten. Zwar vollziehen sich die Zweckgedanken Gottes nicht ungehindert, Hindernisse, Durchbrechungen der Zweckmässigkeit, Störungen und Übel aller Art sind wirklich vorhanden; ihre Möglichkeit liegt darin begründet, dass Entwicklung, Lebensentfaltung, Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen Gesetz dieser Schöpfung ist, und, ohne dass das Unvollkommene (als Durchgangsstadium in der Entwicklung betrachtet) weniger gut wäre als das Vollkommene, *ermög-*

licht ersteres doch das Eintreten des Übels, der Krankheit, der Verkümmerung organischer Gebilde. Aber diese Störungen, so häufig und ausgedehnt sie auch sein mögen, machen doch nicht den Eindruck, als ob in ihnen der Weltgrund zum Durchbruch käme und sie durchaus sein *müssten*; sie haben nicht den Charakter des chaotisch Unbezwungenen und Unbezwingbaren, sondern vielmehr den des Zufälligen, Accidentiellen, wie auch Mill zugesteht; sie scheinen aus dem oft unerklärlichen Zusammentreffen verschiedener Faktoren hervorzugehen, welche nicht für einander bestimmt waren. Dies wird besonders da klar, wo der Mensch seine Hand mit im Spiele hat und durch seine Selbstsucht oder auch nur durch seine Unwissenheit auf den Lauf der Natur einwirkt, z. B. bei furchtbaren Hungersnöten und Überschwemmungen. Hier sind die Gotteskräfte der Schöpfung auf ein falsches Ziel hingekehrt, in eine falsche Ordnung gebracht. Diese Verderbnis und Verkehrung der Ordnung bildet indess nicht die Regel, sonst würde organisches Leben, Entwicklung, Wachstum jeglicher Art überhaupt unmöglich sein. — Auch *im Menschenleben* ist des Guten und Wohltuenden mehr als des Übels, wenn wir nur dankbarer sein wollten gegen den, der uns Regen und Sonnenschein und fruchtbare Zeiten gibt und „unsere Herzen erfüllt mit Speise und Freude". Mit Recht macht uns der Liederdichter auf die Regelmässigkeit unserer elementarsten Funktionen aufmerksam in den Worten: „ach wäre jeder *Puls* ein Dank und jeder *Odem* ein Gesang!" — Einen andern Eindruck freilich bekommen wir bei der Betrachtung unseres *inneren, seelischen, geistigen Lebens*. Das Böse jeglicher Art, von der gröbsten Sinnlichkeit bis zur feinsten Geistessünde scheint hier substantiell und unausrottbar; alle unsere Tugenden müssen uns im Blick auf den tierischen und dämonischen Untergrund unserer Natur oft vorkommen wie eine dünne Decke über vulkanischem Boden. Dennoch sind unsere sittlichen Ideale von Herzensreinheit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Liebe nichts Angelerntes, zufällig Gewordenes, sondern im Einklang mit unserm tiefsten Fühlen, mit unserer wirklichen Natur. Auch in der menschlichen *Geschichte* lässt sich trotz der entsetzlichen Verwirrung und Dunkelheit, welche auf diesem Gebiete herrscht, *ein göttlicher Plan* verfolgen; er äussert sich in der Herausbildung und Befestigung, wie unsrer intellektuellen und ästhetischen, so auch unsrer *sittlichen* Urteile — trotz aller Abweichungen der Moral unter den verschiedenen Völkern — und in der Schaffung gesellschaftlicher Organismen zur Verwirklichung des Guten. Wie in der uns umgebenden Welt zwischen den Zwecken und Mitteln, *so besteht in unsrer innern Welt zwischen dem sittlichen Gesetze und den Grundelementen unsres Seelenlebens ein organisches Verhältnis*; diese

sind *gut* und Bedingungen alles sittlich Guten. Auch die wildeste und schändlichste Leidenschaft hat ihre Kraftwurzel in einem Herzen, das nicht für sie, sondern zur reinen Liebe geschaffen ist und nur in dieser seine Bestimmung verwirklicht findet, wie dies *Göthe* in einer seiner Balladen („der Gott und die Bajadere") andeutet: „Er siehet mit Freuden durch tiefes Verderben ein menschliches Herz". Das Gefühl der Verpflichtung im Gewissen — auch da, wo unsere sittliche Erkenntnis noch unvollkommen ist, — die damit verbundenen Gefühle des Friedens, der Scham und der Reue, die Anerkennung, die wir dem Guten zollen, ja unsere Sucht sogar, uns besser zu stellen als wir sind — und zwar unter Menschen, welche durchschnittlich keine höhere Stufe der Sittlichkeit erreicht haben als wir selbst, — bezeugen uns, dass wir für das Gute und die Ordnung erschaffen sind, und alles Böse, wie furchtbar und zeitenweise unwiderstehlich seine Macht auch sein mag, doch nur Verkehrung, Verderbnis, Desorganisation unsres innern Lebens ist.

Es darf also behauptet werden, dass die Summe der Ordnung, des Guten und Lebenfördernden auf allen Gebieten des Daseins *grösser* ist als das Gegenteil; sonst könnten weder Natur noch menschliche Gesellschaft bestehen. Alle diese Erwägungen werden freilich niemanden zur persönlichen, lebendigen Überzeugung von der vollkommenen Güte und Weisheit Gottes, des Grundes der Welt führen; zu dieser gelangen wir überhaupt erst dadurch, dass wir uns mit Entschiedenheit in die Jüngerschaft dessen stellen, der spricht: „Niemand kennt den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren". Meine Absicht konnte nur sein, zu zeigen, dass, wenn wir uns überhaupt, nach Mills Vorgang, auf Gottesbeweise einlassen wollen, das Ergebnis der Weltbetrachtung doch keineswegs ein so dürftiger deistischer Gottesbegriff sein wird, wie der Verfasser der Essais ihn entwickelt hat, sondern wir zum mindesten ein *Recht* haben, höher zu steigen. Aber *auf dieser Grundlage erst*, da wir die Idee der *Vollkommenheit* Gottes fordern und festhalten, *erwächst das Problem des Bösen zu seiner ganzen furchtbaren Grösse.*

Berühren wir in diesem Zusammenhange noch kurz den Begriff der *Allmacht Gottes.* Es ist eines der Axiome von Mills natürlicher Theologie, dass der Schöpfer nicht allmächtig sei. Jedes Anzeichen eines Planes im Universum, so haben wir ihn sagen hören, jede Verwendung von *Mitteln* zur Erreichung vorgesetzter Zwecke sei ein Argument gegen die Allmacht dessen, der ihrer bedürfe. Denn wer alles vermöge, sei der Mittel nicht bedürftig. Seltsamer Gedanke! Von einem Baumeister, der zur Ausführung seines Planes fremder Werkleute bedarf, der das Material, Holz, Eisen, Stein aus

Wald und Berg muss herbeischaffen lassen, werden wir sagen, dass seine Macht sehr beschränkt sei. Wie aber, wenn der Baumeister die Werkleute selbst geschaffen hätte, und diese ihr Leben, ihre Kraft uud Tüchtigkeit ihm verdankten, wenn ausserdem noch jenes Material sein Geschöpf wäre samt den Instrumenten, mit denen es bearbeitet wird, würden wir in der Wahl von Mitteln zum Zwecke dann auch noch eine Beschränktheit seiner Macht erkennen — *ausser derjenigen, die er sich selbst auferlegt* aus uns unbekannten Gründen? Diese Bedingung ist in unserm Falle erfüllt. Denn es ist derselbe Gott, der die *Welt* rings um uns her geschaffen hat und das *Auge* zum Mittel, um sie zu sehen, und das Licht, das beide erleuchtet. Werden wir darin einen Mangel seiner Allmacht erblicken oder nicht vielmehr einen unerschöpflichen Reichtum seines Wesens, eine πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ, die sich manifestiert und auseinandergelegt in diesem grossen Reiche von Mitteln und Zwecken, in diesem grossartigen Organismus der Welt, in allen Stadien ihrer Entwicklung?

Aber auch davon abgesehen scheint es mir überhaupt *verkehrt, in abstracto von unbegrenzter Allmacht zu reden* oder die Allmacht selbst zu leugnen, sobald ihr das Prädikat der Unbeschränktheit aberkannt wird. Unter einer *absoluten* Allmacht, welche z. B. die sogenannten ewigen Wahrheiten, die Gesetze der Logik und die mathematischen Sätze annullieren könnte, vermöchten wir uns nichts mehr zu denken. Von jeher hat die christliche Theologie das *Wesen*, die *Würde* und den *Willen* Gottes als Schranken seiner Allmacht betont. So *Anselm*, der auf den Einwand, warum denn Gott nicht gehen könne, die Antwort erteilt hat: weil das Gehen ein Zeichen der Schwäche sei. So die *lutherischen* Theologen, welche die omnipotentia in die engste Beziehung zur voluntas Dei gebracht haben. So auch *Calvin*, der sorgfältig alles abstrakte Reden von der Allmacht vermieden hat. „Allmächtig,“ sagt er in der Institutio (I, 16,3), „nennen wir Gott nicht wegen seines Vermögens zu allem, sondern weil er, durch seine Vorsehung Himmel und Erde regierend, alles so regiert, dass nichts ohne seinen Ratschluss geschieht.“ Er findet das Wesen der Allmacht in dem Worte des 115. Psalms ausgedrückt: „Alles, was Gott will, tut er“. Wollen und Können decken sich in ihm; *eine müssige Allmacht gibt es für das christliche Denken nicht,* sondern nur eine konkrete, *durch den göttlichen Willen bestimmte* und *stetig gerichtete.* Wenn uns Israels Propheten in lebensvollen Bildern Gottes Grösse und Machterweis im Naturlauf schildern, so geschieht dies doch nur, um uns den Eindruck zu erwecken: *Jehova kann und wird sein Wort erfüllen* in Gnade oder Gericht und seinen Reichsplan vollführen zu seiner

selbst Verherrlichung und zum Heile seiner Auserwählten; er kann und wird es tun trotz aller ihm entgegenstehenden Mächte. Dies ist die im besten Sinne biblisch-christliche Auffassung der göttlichen Allmacht, welche uns im Gegensatz zu Richtungs- und Schrankenlosigkeit und aller Willkür eine Ordnung, eine Richtung und Gerechtigkeit verbürgt. — Es ist vielleicht von Nutzen und dient zur Klarheit, eben dies auch bezüglich der *Güte* und *Liebe Gottes* geltend zu machen, obgleich es selbstverständlich sein sollte: wir haben es nicht mit einer allgemeinen, unpersönlichen Liebe zu tun (wie die unklare oder die pantheistisch angehauchte Religiosität sie sich erträumt), sondern mit einer solchen, die durch den *Willen* des Liebenden bestimmt und auf ein *Ziel*, die höchste Vollendung des geliebteu Gegenstandes gerichtet ist (vgl. die Beschreibung der göttlichen Liebe in Ephes. 1,4—5 und die auf die menschliche Liebe gerichtete Ermahnung in Röm. 12,9). Mill hat als Ziel dieser Liebe Gottes das zeitliche Glück seiner Geschöpfe hingestellt und, eben weil sich dasselbe so wenig realisiert, ihre Beschränktheit vermutet; in Wahrheit aber haben *wir* das Ziel nicht selbst zu bestimmeu.

4. Wenn wir nun einerseits Grund und Recht haben, an der Idee des vollkommenen Gottes festzuhalten und die Vorstellung einer *ihm fremd gegenüberstehenden* oder gar *überlegenen Notwendigkeit* abzuweisen, *so muss uns doch andrerseits der seiner Vollkommenheit im einzelnen so wenig entsprechende Zustand dieser Welt in Erstaunen setzen.* — Wem es jemals vergönnt ist, im alten Kloster St. Maria delle Grazie zu Mailand *Lionardo da Vinci's* „Abendmahl“ zu betrachten, der wird geblendet sein von „dem unzerstörbaren Schimmer ehemaliger Schönheit“, und beim ersten Blicke auf die Wand lebende Gestalten zu sehen meinen. Und doch, wie ist diese geniale Schöpfung im einzelnen entstellt und verdorben worden, teils durch die Feuchtigkeit der Wand, teils auch durch die Rohheit und den Unverstand späterer Zeiten! Empfangen wir von der uns umgebenden Welt nicht ähnliche Eindrücke der Genialität ihres Schöpfers, aber auch der Korruption im einzelnen und innerhalb derselben Organismen, die uns mit Bewunderung erfüllen? Wenn wir es auf Grund der vorhergehenden Ausführungen von vorneherein abweisen müssen, die Schuld dieser Verderbnis im Materiale des Kunstwerks und in der Unvorsichtigkeit des Künstlers zu suchen (wie bei jenem Gemälde), so sind wir doch genötigt, die *Tatsächlichkeit* dieser Verderbnis selbst festzustellen. Und wenn dies schon von der Natur gilt, mit deren Leben und Geschichte wir durch die eine Seite unseres Wesens innigst verbunden sind, wie viel mehr gilt es von unserm intellektuellen und moralischen Leben und dem der gauzen Menschheit, in welcher nach *Kants* Ausspruch der-

jenige für gut gehalten wird, „der ein böser Mensch von der gewöhnlichen Klasse ist".

Unsere zweite, nicht minder wichtige Aufgabe wird also sein, *innerhalb* dieser Welt des vollkommenen Gottes eine *Verderbensschöpfung* [1]) der Kreatur zu konstatieren und das Dasein einer *bösen Macht* zu postulieren, deren letzter irdischer oder überirdischer Ursprung rätselhaft, deren Wirkungsbereich aber gewiss durch unverrückbare Grenzen umschlossen ist. Es gibt ein positiv Böses, es gibt einen zwar auf dem göttlichen Grunde beruhenden, aber darum nicht minder furchtbaren *Dualismus* innerhalb der von Gott geschaffenen Welt, und das Verdienst Mills ist es, diesen, wiewohl einseitig und mit Schmälerung der andern Seite der Wahrheit (mit Preisgabe der Vollkommenheit Gottes), kräftig und entschieden geltend gemacht zu haben.

Es ist die Bemerkung gemacht worden, dass, wie sehr man auch überall zu klagen pflege über die Leiden des Lebens und über die Schlechtigkeit der Menschen, es doch schwer halte, die Männer der Wissenschaft, Philosophen und Theologen, von dem Dasein des wirklich Bösen und Unvernünftigen zu überzeugen [2]). Indertat wird der Dualismus — nicht nur der manichäische, sondern auch der von ihm sehr verschiedene *christliche* — oft genug mit einigen Bemerkungen über seine Unvernünftigkeit und Unbegreiflichkeit abgetan, wiewohl es, besonders in neuerer Zeit, nicht ganz an entgegenstehenden Stimmen fehlt. — In der deutschen Revue „Unsre Zeit" vom Jahre 1875 hat ein mir unbekannter Literat oder Philosoph den Nachlass Mills rezensiert und seiner Entrüstung über diese Rückkehr zu dualistischen Lehren in folgenden Worten Ausdruck verliehen: „Kaum begreiflich ist es, dass ein Denker wie Mill sich zu solch einem Dualismus verirren konnte, anstatt dem die Vernunft allein befriedigenden *Monismus* zu huldigen". „Hätte Mill, als er seinen Essai (über „Natur") schrieb, bereits die Arbeiten eines Darwin, Helmholtz und Häckel gekannt, hätte er vermocht, die Lehre vom Kampf ums Dasein selbst aufzustellen, und in ihrer ganzen Bedeutung zu erfassen, und hätte er die Evolutionstheorie, diesen Schlüssel zum Mysterium der Natur, in Betracht ziehen können, dann würde er wahrscheinlich seine Anklagen gegen die

[1]) Weil das Böse etwas Positives ist und im tiefsten Grunde doch nur negieren kann, bediene ich mich absichtlich dieses zwitterhaften Ausdrucks.

[2]) Il faut prouver le *bien* en face de l'expérience, il faut démontrer le *mal* aux hommes de la raison". *Naville*, „problème du mal", 1868, pg. 104. „Männern, die sehr viel gelernt haben, gebricht es leicht am Sinn für vorhandene Tatsachen: sie sehen in den ihnen vorliegenden Dingen nicht das, was letztere wirklich *sind*, sondern was man sie davon zu *erwarten* gelehrt hat." *Mill*, „Hörigkeit der Frau", dtsch. von J. Hirsch, 1869, S. 101.

Ruchlosigkeit der Natur und seine Entwicklung der manichäischen, persisch-christlichen Lehre von einem Lichtwesen und einem oder mehreren Wesen der Finsternis unterlassen haben". — Allein diese Tiraden ändern doch nichts an der Tatsache, dass Mill nicht nur im ersten Essai über „Natur", sondern auch im letzten, 15 Jahre später geschriebenen über „Theismus" die dualistische Lehre vorgetragen hat, zn einer Zeit also, da er mit den Forschungen *Darwins* längst bekannt war. Daraus folgt, dass er weder die Berufung auf die Vernunft, noch die Evolutions- und Selektionstheorie für genügend hielt, die Schwierigkeiten zu beseitigen und die Rätsel des Weltlaufs zu lösen. — Es ist weiter oben gesagt worden, dass unser Autor mit *seiner* Art von Dualismus, die wir auch „Amphitheismus" nennen könnten, den Knoten nicht auflöse, sondern zerhaue. Allein der auf die *Vernunft* sich berufende *Monismus* wird der Erfahrung und dem sittlichen Bewusstsein ebensowenig oder noch weniger gerecht und ist auch in seiner wissenschaftlichsten Form (z. B. in Häckels Schriftchen „der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft" 1893) nichts weiter als eine ideale Konzeption.

Die Vernunft ist ja indertat, wie Kant sie definiert hat, das „Vermögen der Einheit" und kann nur in der völligen Harmonie des Universums Befriedigung finden. Was werden wir aber demjenigen antworten, der uns behauptet, dass es in der Welt und im Menschen tatsächlich Disharmonisches und Widervernünftiges gebe? Wir werden ihm doch nichts erwidern können, als dass er den Tatbeweis anzutreten habe, und um diesen wird er wahrscheinlich nicht verlegen sein. Wirklich bezeugt uns ja die Vernunft nicht das, was ist, sondern nur das, *was sein soll.* Die Erfahrungswelt umgekehrt sagt uns nicht das, was sein soll, sondern nur das, was tatsächlich *ist.* Die Verwechslung oder Vereinerleiung dessen, was ist, mit dem, was sein soll, ist ein Grund vieler und schwerer Irrtümer in der Philosophie und im Leben, — ein Grund auch des herkömmlichen Monismus, der, je nachdem er die Wirklichkeit durch die Brille des Vernunftideals anschaut oder seine Ideale nach der Wirklichkeit beschneidet und korrumpiert, die Welt uud das menschliche Dasein entweder *falsch idealisiert* oder *materialisiert,* die Welt in Gott oder Gott in der Welt aufgehen lässt. Im Anfang unsres Jahrhunderts war das erstere, die Idealisierung des Bestehenden offenkundig die Tendenz der Philosophie, sie sprach sich am umfassendsten aus im objektiven Idealismus *Hegels* mit seiner Identifizierung des Wirklichen und des Vernünftigen: alles Vernünftige ist wirklich und alles Wirkliche ist vernünftig. — In den letzten Dezennien dagegen hat das andere Bestreben, das des materialistischen Monismus mehr und mehr die Oberhand gewonnen

unter dem dominirenden Einfluss der Naturwissenschaften. Charakteristisch und viel bedeutsam für die Entstehungsgeschichte dieser Denkart ist, was *Darwin* irgendwo erzählt: er habe durch seine lange andauernden und mühevollen Untersuchungen auf dem Gebiete der Natur den Sinn für Musik gänzlich verloren. Diese Mitteilung des grossen Forschers erklärt vieles! —

In diesen Abhandlungen aber über „Natur" und „Theismus" sehen wir einen Mann, von welchem man der vorwiegenden Richtung seines Denkens nach erwartet hätte, dass er einem naturalistischen Monismus huldigen werde, sich wenigstens teilweise aus der verhängnisvollen Vereinerleiung von Sein und Seinsollen herausarbeiten: wir sehen ihn, wenn auch mit mannigfachen Differenzen und ohne den grundsätzlich eingenommenen Standpunkt des Skeptikers zu verleugnen, doch zu ähnlichen Resultaten gelangen wie *Schelling* in seiner „Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809), der vom diametral entgegengesetzten Standpunkt, dem idealistischen Monismus der Indentitätsphilosophie ausgegangen war. — Mill ist aufrichtig; er würde sich jedenfalls nicht gescheut haben, den Essai über Natur umzuarbeiten oder zu vernichten, wenn er sich davon hätte überzeugen können, dass die Evolutionstheorie das letzte Wort gesprochen und das Rätsel der Natur gelöst habe; er hat Unbefangenheit genug besessen, um an andern Orten und in sehr wesentlichen Punkten früher gehegte Ansichten zu retraktieren. Dennoch ist er bei seiner Lehre des Dualismus geblieben, nicht eines Dualismus, der im Willen des kreatürlichen Geistes seinen Grund hat, wie die christliche Religion ihn lehrt — hiezu fehlte ihm der Einblick in das Wesen der Sünde, — sondern eines Dualismus im Sinne Plato's zwischen dem gestaltlosen Weltgrund und dem ordnenden Gott. *Diese* Formulierung des Dualismus ist nach meiner Überzeugung nicht die richtige, aber — und dies ist die Hauptsache — auch sie ist *ein entschiedener Protest gegen die Idealisierung und Materialisierung unsres wirklichen Daseins;* sie fasst die Tatsache kühn ins Auge, dass es ein positiv Böses, Widervernünftiges gibt, über das wir nun einmal nicht hinwegkommen; sie rechnet mit der Nachseite des Natur- und Menschenlebens, welche einen *(Göthe?)* zu den Worten veranlasst hat: „Die Welt ist eine Glocke, die einen Riss hat; sie klappert wohl, aber sie klingt nicht".

Im Sinne der *christlichen Theologie* würde ich die Gedanken Mills folgendermassen fortsetzen:

Woher das Übel? woher das Böse? Dies das uralte Problem, das wir *im letzten Grunde* mit unserm derzeitigen Erkenntnisvermögen nie lösen werden. — Die vielbeliebte Antwort liegt nahe: Übel und Böses haften allen Kreaturen an, insofern sie *endlich, be-*

schränkt sind. Dagegen bemerkt *Lotze* (Religionsphilosophie § 77): „Endlichkeit kann allenfalls einen *Mangel* am Guten motivieren, aber niemals begründen, dass dieser Mangel selbst die *positive* Form des Übels annimmt." Jener Erklärungsversuch beruht auf Verwechslung einerseits zwischen Wirklichkeit und blosser Möglichkeit, andrerseits zwischen Ursache und blosser Bedingung Das Endliche als Unvollkommenes, in der Entwicklung Begriffenes ermöglicht wohl das Eintreten des physischen oder sittlichen Übels, macht es aber nicht tatsächlich, geschweige denn notwendig. Das schwache Leben des Säuglings ist von grössern Gefahren bedroht als der Körper des vollentwickelten Mannes, doch ist dies noch kein Grund, warum jener erkranken oder sterben müsste. Des Jünglings empfängliches Gemüt ist vielen Versuchungen leichter zugänglich, als der im Guten befestigte, gereifte Charakter. Doch ist dies allein noch kein Grund, warum des erstern Entwicklungsgang (wenn wir völlige innere Reinheit annehmen dürften) nicht ebenso normal verlaufen könnte, wie derjenige Jesu Christi, in dessen Leben wir trotz menschlicher Beschränktheit keinerlei sündliche Entartung bemerken. — Vielmehr macht sich beim Naturübel immer ein unzeitiges, verderbliches Zusammentreffen verschiedener Umstände bemerkbar, dessen Notwendigkeit wir nicht einzusehen vermögen, und im sittlichen Übel eine Richtung der Kräfte auf ein falsches Ziel, was durchaus nicht sein *müsste*. Daraus folgt, dass das Böse nicht in Unvollkommenheit, Mangel, Privation besteht, sondern, ohne real im Sinne einer Substanz, eines „Dinges an sich" zu sein, dennoch sehr *positiv* ist als Ursache aller Unordnung, Verderbnis, Auflösung des Zusammengehörigen und Verkehrung des Schöpfungsplanes auf allen Stufen der Entwicklung. [1]

Darwin und seine Freunde werden uns antworten: Das physische Übel (und im Zusammenhange damit auch das moralisch Böse) ergibt sich naturgemäss aus dem „Kampfe ums Dasein", und aus der Unfähigkeit der Geschöpfe, sich ihrer Umgebung völlig anzupassen. Hier wird auf die Idee des vollkommenen Gottes und meistens auch auf den Zweckgedanken einfach verzichtet, der Knoten ist auch hier nicht gelöst, sondern zerhauen. Nehmen wir an, die Antwort genüge zur rein empirischen, zunächstliegenden Erklärung des Übels, der Zerstörung, der Leiden im *Pflanzen-* und *Tierleben*, so lässt

[1]) „Das Böse kommt nicht aus der Endlichkeit an sich, sondern aus der zum *Selbstsein* erhobenen Endlichkeit." — „Unvollkommenheit im allgemeinen metaphysischen Sinne ist nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeigt, die viel seltener das Gute begleiten". *Schelling*, „Philosophische Schriften", Landshut 1809, Bd. I, S. 444 ff.

sich doch hier schon die Frage aufwerfen: wäre die Geschichte der Natur nicht auch auf andere Weise denkbar, welche der Vollkommenheit Gottes besser entspräche, zur reinern Offenbarung derselben diente und feinfühlenden Geistern, die für das Seufzen der unvernünftigen Kreatur einen Sinn haben, weniger Anlass zu Zweifeln böte?[1] — Aber völlig ungenügend und oberflächlich muss uns auf dem Standpunkt der teleologischen Weltbetrachtung jene Beantwortung unsres Problems erscheinen, wenn wir *die Beziehungen der uns umgebenden Natur zur Menschheit und zum Werte der menschlichen Persönlichkeit* ins Auge fassen. Da fühlen wir mit Habakuk, der im Blick auf sein Volk und die Macht des grimmigen Feindes ausruft: „Du (Jehova) machst die Menschen wie Fische im Meer, wie das Gewürm, das keinen Herrscher hat". Achten wir auf das Eingreifen elementarer Gewalten im Menschenleben, der Orkane, des Wassers, des Feuers, der Trocknis. Es wäre zwar töricht und ungerecht, die Schuld der Menschen beim Eintritt so mancher Katastrophe (wie Hungersnot u. a. m.) zu leugnen, aber ebenso töricht wäre es, den entsetzlichen Druck der Natur auf ganze Völker und Rassen zu verkennen. — Beachten wir ferner die grauenhafte Macht des *Todes*, der so oft die Unnützesten verschont, die besten segensreichsten Glieder der menschlichen Gesellschaft dagegen plötzlich hinwegnimmt und das Wohlergehen von Tausenden und Abertausenden auf rätselhafte Weise hemmt oder zerstört. Dies alles ist Unordnung, nicht Ordnung im teleologischen Sinne; wir vermögen in den meisten Fällen keine guten Zwecke nachzuweisen, und es entspringt mehr unsrer Verlegenheit als unserm Wahrheitsbesitze, wenn wir die Betroffenen trösten wollen mit der Versicherung, dass ja doch Alles für Alle zu etwas gut sein müsse. Viel besser wäre es oft, darüber zu schweigen und auf Christus den Gekreuzigten hinzuweisen, der gelitten hat und versucht worden ist, damit er denen helfen könne, die versucht werden. —

Auch im Blick auf dieses manchmal fast schrankenlos scheinende Wüten zerstörender Mächte dürften wir uns indes mit dem Gedanken beruhigen, dass wir nur die *eine* Seite des Daseins kennen.

[1] Vgl. Fr. W. *Robertsons* „Lebensbild", I. Aufl. S. 171 f: „Der Beweis der Güte und Weisheit des Schöpfers in der äussern Welt ist ein sehr fraglicher, wenigstens in manchen Stimmungen. So fand ich neulich eine Raupe, die sich vor Qualen wand, durchbohrt von einem Dutzend Maden, die aus den Eiern der Ichneumonfliege gekrochen. Diese senkt ihren Stachel in die Haut des lebendigen Tieres, legt ihre Eier hinein, und die sich daraus entwickelten Maden verzehren nach und nach das Geschöpf bei lebendigem Leibe. — — — Ich bekenne, dass ich noch nie ein Verstandesargument oder auch nur annähernd eine Andeutung fand, die es wohltuend erscheinen liesse, an einen Gott zu glauben, der solche Einrichtungen getroffen."

Gott kann Zwecke mit uns verfolgen — und er tut es gewiss auch — die uns erst im jenseitigen Leben klar werden sollen, gerade da, wo auf Erden aus dunkeln Ereignissen rein gar nichts Gutes hervorgeht. Der Schwerpunkt unsres Daseins liegt nicht in diesem, sondern im kommenden Aeon, und der christliche Glaube ist eine *ὑπόστασις ἐλπιζομένων*, ein Sich-gründen auf Gegenstände der Hoffnung, die, also jetzt unsichtbar, erst in der Zukunft offenbar werden sollen.

Dennoch hilft uns diese Antwort gar nichts, wenn wir an die finsterste Seite unsres Problems denken, an *das Dasein des sittlichen Übels,* an die positive Verderbnis, Verkehrung, Verfinsterung des Herzens und an die vielen entsetzlichen geist-leiblichen Zustände, welche direkte Folge der Sünde sind. Dies weiter auszuführen, hiesse Eulen nach Athen tragen. — Um von der feinern *geistigen* Verderbnis ganz zu schweigen, erinnern wir nur beispielsweise daran, in welchem Masse drei Sünden den Menschen teils *verwüsten*, teils *verhärten:* Trunksucht, Wollust und Habsucht; denken wir bei der erstern an das Opiumelend in China, bei der andern an die Greuel systematischer Mädchenschändung, welche die Pall-Mall-Gazette, in den Achtziger Jahren enthüllt hat, bei der dritten an die Scheusslichkeiten des afrikanischen Sklavenhandels; — aber es springt jedem in die Augen, dass wir nicht so weit zu gehen brauchten, um unsere Beispiele zu suchen, sondern sich deren viele, nur nicht so frappante, in unsrer nächsten Nähe bieten würden. — Oder denken wir daran, wie oft und mannigfaltig der Väter Missetat nicht nur auf das leibliche und geistige, sondern auch auf das *sittliche* Leben der Kinder einwirkt und drückt. — Von diesen finstersten Dingen spricht Mill wenig oder gar nicht. Uns aber, die wir als Christen den Wert der Persönlichkeit *im Sinne Christi* (Matth. 16,26) ermessen, sollte das Dasein der Sünde mit ihrem furchtbaren Gefolge von Verwüstung und Verderben, von innerm und äusserm Elend einen so tiefen und bleibenden Eindruck machen, dass uns darob alle monistisch-idealisierenden Anwandlungen gründlich vergingen. Und wenn wir nun dieses grundtiefe *sittliche Übel* zusammenfassen mit dem *Naturübel* und ihre Wechselwirkung beobachten, wie nämlich in unzähligen Fällen das Naturübel die Menschen verschlechtert und umgekehrt wieder das sittliche Übel die Natur verschlechtert, — so müssen wir in viel tieferem Sinne noch, als Mill es getan hat, bekennen: es gibt ein Widervernünftiges, positiv Widergöttliches, Zweckwidriges, *ein Geheimnis der Bosheit, das diese Welt durchdringt* — ich sage *zum mindesten:* diese geist-leibliche Menschenwelt und die sie berührende und von ihr direkt beeinflusste Natur. Der eigentliche Beweis dafür liegt nicht in dem Zustand der Natur.

deren Kampf und Leiden und anscheinende Störungen des Schöpferplanes wir nicht völlig zu beurteilen imstande sind, auch nicht in den mannigfach unheilvollen Beziehungen dieser Natur zum Wohlergehen der Menschheit, da diese Beziehungen höhern göttlichen Zwecken dienen können und ihre Erklärung vielleicht im zukünftigen Leben finden werden, — sondern der Kern des Beweises liegt in der Tatsache, dass das Böse *die menschliche Persönlichkeit* aus ihrer Bestimmung und Ordnung herausreisst, sie fälscht, verkehrt, vergiftet, verdirbt, dann hinüberwirkt von dem Einzelnen auf die Gesamtheit, von der Gesamtheit auf den Einzelnen und so ein Reich der Lüge, des Scheinlebens und des Todes im umfassendsten Sinne des Wortes schafft.

5. Dies also sind die beiden Prinzipien, die wir vor allem klarstellen und festhalten müssen: 1) Das Dasein des vollkommenen Gottes, des Grundes und Lebens der Welt und aller Geschöpfe, dessen Wille eins ist mit dem Guten, und 2) die Macht des Bösen, das nicht in Unvollkommenheit und Mangel, in einem Nicht-seienden besteht, sondern ein positiv Widergöttliches ist und Verderbnis, Desorganisation der Schöpfung bewirkt.

Alles andere, was sich aus diesem Dualismus zu ergeben scheint, was wir postulieren oder auch nur ahnen und vermuten können, fasse ich in wenige Sätze zusammen, deren nähere Erklärung und Begründung zu weit führen würde.

1) Zwischen dem vollkommenen Gott und der Welt, wie sie ist, liegt eine widergöttliche Schöpfung der Kreatur, welche parasitisch lebt und sich nährt aus den Kraftquellen, die ihr aus der Welt Gottes immerfort zufliessen; daher wir uns hüten müssen, alles, was geschieht, direkte auf Ordnungen des Schöpfers zurückzuführen, obgleich auch das Schlechte, Verkehrte, Widervernünftige noch unter seiner Regierung steht und innert göttlich bestimmten Grenzen gehalten wird.

2) Wenn wir mit der Gewissenhaftigkeit, die uns ziemt, das Dasein von *Schuld,* persönlicher Verschuldung gestehen und festhalten, so wird uns dies bewahren, Einheit, Harmonie da zu suchen, wo sich unserm innersten Bewusstsein ein *Zwiespalt* zwischen Sein und Seinsollen, unserm Zustand und unsrer Bestimmung aufdrängt, und es uns ermöglichen, das Übel und das anscheinend Zweckwidrige auch im Ganzen der Welt nach *Analogie* dessen zu denken, was wir als direkte oder indirekte Folge einer Schuld bei uns und bei Andern bemerken. Es wird uns endlich dazu führen, den letzten tiefsten Grund des Bösen und Übels nicht in einer Substanz, nicht im Materiale der Schöpfung — ebensowenig als in Gott selber — zu suchen, sondern in einer Willenstat und Verkehrung des Willens

auf ein falsches Ziel hin, in einer *unbegreiflichen Richtung* des kreatürlichen Geistes, von Gott weg in sich selbst zu leben, sein eigener Gott zu sein.

3) Dieser widernatürlichen Richtung des menschlichen Geistes gibt Christus den allergrössten Hintergrund durch den Hinweis auf überirdische Geister und Persönlichkeiten, welche nicht bestanden sind in der Wahrheit, in der Harmonie mit ihrem Ursprung und Ziele, deren Sinnen und Trachten also Ψεῦδος, Lüge geworden ist.

4) Daraus würde folgen, dass die Weltgeschichte nicht bloss Evolution (im naturalistischen Sinne), auch nicht bloss Verhängnis (im altorthodoxen Sinne), am wenigsten ein blosses „Gedicht des göttlichen Geistes“, sondern in ihrem innersten Wesen ein *Kampf* ist.

5) Voraussetzungen der Möglichkeit jener verkehrten Willensrichtung und des daraus erfolgenden Kampfes bilden auf Seiten der Geschöpfe eine, wenn auch noch so beschränkte, doch wirklich vorhandene *Freiheit* und *Selbstbestimmung*, welche empirisch nicht zu erklären ist, aber im Schuldgefühl des Gewissens erlebt wird, — und *auf Seiten Gottes* eine gewisse *Selbstbeschränkung* und *Selbstunterscheidung*, ohne welche nicht einmal die Entwicklung der Geschöpfe vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, geschweige denn ein böser Wille denkbar wäre. Wir dürfen uns hier vielleicht einer alten mystischen Lehre im Büchlein von der „deutschen Theologie“ erinnern, wonach die „Gottheit“, welche unterschiedslos aller Dinge, Geister und Willen Kraft und Grund und Leben ist, unterschieden wird von dem persönlichen, sich offenbarenden „Gott“. Dieser, der „sich selbst ausspricht, bekennt und liebt“, an den allein wir uns zu halten haben, tritt in die Zeit und den Weltlauf ein und führt sein Reich durch Kampf zum Siege mit *vollkommener Gerechtigkeit.* Hier ist gottmenschliche Geschichte, die ihren Höhepunkt im Kreuzestode Jesu Christi erreicht.

6) Allein jeder dieser vorstehenden Sätze birgt unergründlich tiefe Probleme. Kraftvoll und klar spricht dies *K. Steffensen* aus in den 1894 erschienenen Fragmenten „zur Philosophie der Geschichte“ (S. 172 f.): „Das schlechthin Unfassliche ist eben dieses, dass das göttliche Sein und Wirken sich in einen zeitlichen, geschichtlichen, Angst und Schmerz bis in das göttliche Leben selbst hineintragenden Kampf gegen das Böse einlassen muss. Unser natürlicher Verstand, wenn einmal die rein idealen Gedanken als Behauptungen der Wahrheit an ihn kommen, Allmacht, Güte, Seligkeit, vermag dann dem gegenüber der Wirklichkeit mit ihren tausend Plagen und grossen Jammerlast, die kein Mund aus kann sagen, durchaus keine Stätte und Möglichkeit zu finden. Und so steht er zwischen beiden in der Mitte: entweder wie Spinoza und Parmenides

das Ideal allein behauptend und die Welt des Kampfes und Ernstes für Schein und Täuschung, Traum und Maja erklärend, — oder nur *dieser* Wahrheit zugestehend und die Idealgedanken zu blossen Wunschgedanken einer begehrlichen Maja herabsetzend" . . *„Eine Welt des Kampfes und eine teleologische Welt, — das ist das Rätsel der Wirklichkeit."*

7) Überschätzen wir indess auch den Wert dieser Fragen für unser persönliches Leben nicht. Denn über die Richtung desselben entscheiden nicht Theologie und Philosophie, sondern ganz andere Faktoren. Und praktisch soll dem Christen die Frage nach Gottes Vorsehung, Allmacht und Güte in dem Sinne klar und durchsichtig sein, dass er sich sagt: Gott wird mit der Welt so handeln, Natur und Menschheit so leiten, dass endlich „alle Dinge denen müssen zum besten dienen, die ihn lieben". Wir haben es mit dem Heilsgott zu tun, der den Abraham erwählt und Israel geführt und in dem „Eingebornen voll Gnade und Wahrheit" sich mit der Menschheit verbunden hat. *Christus* ist uns der Bürge der alle widergöttlichen Mächte endlich doch *mit Gerechtigkeit überwindenden Liebe* Gottes. „Qui scit se per Christum habere propitium patrem, is vere novit Deum, scit se ei curae esse, invocat eum" (Conf. Aug. XX).

Zu dieser Höhe der Liebe Gottes in Christus steigt Mill nicht hinauf. Es mag dies wohl damit zusammenhangen, dass er auch in die äusserste Tiefe und Finsternis des Bösen nicht hinabgestiegen ist. Ein deutscher philosophischer Schriftsteller hat die englische Philosophie als „ein *zweidimensionales Wesen*" bezeichnet: sie kenne nur die Länge und Weite, aber nicht die Höhe und Tiefe. In gewissem Sinne dürfen wir dies auch von John Stuart Mill sagen. Aber treffender noch hat sich einer seiner Landsleute und Zeitgenossen über den scharfsinnigen Denker ausgesprochen: „Wie eine ganze Hölle *unter* dir ist, die du nicht siehst, so ist gewiss auch ein ganzer Himmel *über* dir, den du nicht siehst."

Zur Geschichte der Theologie in Zürich.

Von Dr. G. Finsler, Antistes.

(Schluss.)

Schulthess dagegen schrieb 1818 eine Schrift: Evangelische Lehre von der freien Gnadenwahl und 1826 eine Epikritik gegen einen Recensenten.

Die erstgenannte Schrift ist, wie der Verfasser selbst es in der Vorrede sagt, aus amtlichen Vorlesungen auf der zürcherischen

Schulkanzel erwachsen. Zur gänzlichen Umarbeitung habe ihm Musse und Lust gefehlt, weil dabei meistens das Frische und Lebendige der ersten Geburt verloren gehe.

Das letztere mag dahingestellt bleiben. So viel ist sicher, dass man aus diesem Konglomerat von kleinen, meist exegetischen Abhandlungen nur schwer einen Gesamteindruck gewinnt, weil es der Darstellung an jeder wissenschaftlichen Methode fehlt.

Schulthess will also die evangelische Gnadenwahl der kirchlichen Prædestinationslehre gegenüber stellen. Seine Anschauungen werden etwa durch folgende Sätze klar werden:

Im Staate ist jedem durch die Gesetzgebung sein Schicksal vorausbestimmt. Im Reiche Gottes, das auch ein Staat ist, muss ebenfalls eine solche Vorherbestimmung gegeben sein, d. h. ein Gesetz der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, welches von Grundlegung der Welt her bei jedem Menschen ohne alle persönliche und individuelle Rücksicht vor dem Falle sein Schicksal unabänderlich nach seinen Werken bestimmt.

Zum Glauben an Christus uud durch ihn zur Seligkeit bestimmt sind diejenigen, welche nach der echten Gerechtigkeit lechzen, einsehend auf der einen Seite, was sie sein sollten, auf der andern ihre Unvollkommenheit und ihr Unvermögen fühlend.

Umgekehrt: Es ist ein ewiges Gesetz in der moralischen Welt, nach welchem grundverdorbene Menschen, weil ihre Werke böse sind, je heller sie das Licht anstrahlt, desto mehr ihre Augen zudrücken, desto toller in die Grube rennen, deren Gefahr das Licht ihnen sichtbar machen sollte.

Oder: Die wurden gläubig, die nach dem ewigen Ratschlusse Gottes zu der Ordnung oder Klasse derjenigen gehörten, die zum Glauben und folglich zum ewigen Leben geeignet waren.

Die Freiheit des menschlichen Willens, also die moralische Natur des Menschen und die allweise Vorsehung Gottes, diese beiden höchsten Ideen der Vernunft, vereinigen sich vollkommen. Die Freiheit des menschlichen Willens erzeugt nicht die geringste Störung oder Verwirrung in dem Reiche Gottes, in den Plänen seiner unendlichen Weisheit, denn alle die moralischen Handlungen der Menschen hat er vorhergesehen, alle die sündlichen wie die frommen für seine Zwecke geordnet und berechnet, sodass alle zur Vollführung seines Planes dienen, denen die ihn lieben, zum Guten, denen die ihn hassen, zum Übel.

Weiterhin will Schulthess beweisen, dass auch Paulus keine Prædestination gelehrt habe. Hier hört aber mein Verständnis auf. Schulthess scheint anzunehmen, dass die stärksten Ausdrücke Röm. 9—11 einem Juden in den Mund gelegt seien, gegen den

Paulus nun polemisiere. Hier, sagt er, ist handgreiflich der gröbste Begriff der Gnadenwahl, ganz angemessen dem verschrobenen Kopf und verstockten Herzen der Juden.

In der Vorrede zu der Epikritik polemisiert Schulthess einlässlich gegen Augustins Lehre von der Gnadenwahl und führt für die vernünftige Fassung derselben auch die helvetische Konfession an, die in diesem Kapitel vom guten Herzen diktiert sei und nicht vom Kopfe, mit Kosten der Konsequenz bezüglich auf die nächst vorhergehenden Kapitel.

Dann eifert er gegen Calvin und bedauert, dass man sonderbarerweise die calvinische Prædestination immer noch bestehend und als ein Hauptdogma der evangelisch-reformierten Kirche betrachtet habe, in der falschen Meinung, dass die Reformierten vom ersten Ursprung ihrer Kirche an und überall in der Welt Calvinisten gewesen, und dass Zwingli's Wort und Werk, Geist und Leben in dem Verdienst und Ruhme des grösseren Calvin untergegangen sei.

Das ist, so viel ich sehe, alles was der Mitherausgeber von Zwingli's Werken über die Stellung desselben zu der Frage der Gnadenwahl zu sagen weiss oder sagen will; für seine Anschauungen konnte er Zwingli allerdings nicht ins Feld führen.

Diese Seite von Zwingli's Lehre war überhaupt damals wenig bekannt; man hätte sich auch wahrscheinlich darüber entsetzt. Erst Alexander Schweizer lenkte die Blicke wieder auf sie und dann allerdings mit besserem Verständnis, als es vom Standpunkte des Rationalismus aus möglich war.

Ich meine seine im Jahr 1847 erschienene Glaubenslehre der reformierten Kirche. Schweizer äussert sich dort dahin: Die Prædestinationslehre ist nichts anderes als die Beziehung des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit auf das Erlösungs- und Heilsleben, musste darum von derjenigen Konfession, welche jenes Gefühl unverkümmert geltend macht, auch unverkümmert durchgeführt werden. In unserm Dogma koncentriert sich die ganze Energie der reformierten Konfession. Schweizer weist dann nach, dass nicht, wie viele (auch Schulthess) meinen, ein wesentlicher Unterschied zwischen Calvin und Zwingli bestehe, wie das aus des letztern kurzen, aber energischen Äusserungen deutlich hervorgehe. Als Hauptfehler bei der Darlegung der Lehre bezeichnet Schweizer das, dass man von der schlechthinigen Abhängigkeit, also von der Allwirksamkeit Gottes aus neben dem Guten ein Böses als ein ewig bleibendes, darum eine ewige Reprobation rechtfertigen wollte. Dieser finale Dualismus der Prædestination folgt weder notwendig aus der Bibel, namentlich nicht aus dem richtigen Verständnis des Römerbriefs, noch reicht die Erfahrung weit genug ihn zu begründen; denn

dass viele noch unerlöst sind, wenn sie sterben, muss bedeutende Folgen haben; aber dass die Gnade nun absolut unwirksam werde und Gott solches ewig beschlossen habe, bleibt doch ein voreiliger Schluss. Die Opponenten: Arminianer u. s. w. schauen göttliches Dekret und menschliches Handeln nur im mechanischen Verhältnis zu einander; das reformierte System aber hat ein durchaus dynamisches Verhältnis zur Voraussetzung; der Ratschluss hebt die Freiheit des Geschöpfes nicht auf, setzt sie gerade. — Es frägt sich, ob das letztere nicht bereits mit zu der von Schleiermacher angebahnten Entwicklung gehöre, auf welche Schweizer hindeutet.

Schweizer's Bemerkungen sind übrigens um so wertvoller, als er sich in den 16 Jahre später erschienenen Centraldogmen fast jeder Kritik enthält. Es ist ihm dort mehr darum zu tun, die theologische Entwicklung in ihrer innern Notwendigkeit darzulegen. So viel ich sehe, kommen nur zwei kritische Bemerkungen vor. Die eine lautet: Wer könnte es Bullinger verargen, dass er die Grundlage der Reformation: völligste Demütigung des sündhaften Menschen und die Rettung einzig durch die Gnade festhalten will, ohne damit auch die harten Konsequenzen zu vertreten, welche trotz des naheliegenden Missbrauchs schärfere Denker freimütig ziehen? Die grosse Menge auch der protestantischen Theologen ist ja trotz der Unsicherheit dieses Standpunktes wie er solcher Mittelstrasse gefolgt. Sehr klar, heisst es weiterhin, hat Bullinger gezeigt, dass das liberum arbitrium die moralisch-religiöse Energie ist, ein ganz anderer Begriff als der Wille, etwas, was eher in den Begriff habitueller Tugend gehört.

Und betreffend die Ausstattung der ganzen arminianischen Lehrweise in Dortrecht sagt Schweizer: Sie befestigte den unduldsamen scholastischen Orthodoxismus in der reformierten Kirche, raubte ihr nicht nur eine Menge frommer, einsichtsvoller und charakterfester Theologen und Geistlicher, sondern erschwerte es ungemein, dass solche sich fernerhin bildeten. Man fieng an, nicht mehr den Glauben zu bekennen, sondern das Bekenntnis zu glauben.

Ganz einverstanden, aber dann musste doch das gute (relative) Recht der Arminianer in einer andern Weise anerkannt werden als es in den Centraldogmen geschieht.

Das führt uns noch auf etwas anderes. Wenn man die Centraldogmen liest, so könnte man aus der rein, fast peinlich objektiven Darstellung den Eindruck gewinnen, als ob Schweizer mit dieser Entwicklung einverstanden sei. Dass das freilich sich nicht so verhalte, das konnte man schon jenen bescheidenen Äusseruugen von 1847 entnehmen.

Seither hat aber Schweizer in seiner christlichen Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen die Prædestinationslehre in eingehender Weise nach allen Richtungen beurteilt. Einzugehen auf diese Kritik, würde einen besondern Vortrag erfordern. Das Ergebnis der Kritik ist das, dass die Prædestination in ihrer geschichtlichen Form aufgegeben wird, weil die Lehre von den vorweltlichen Dekreten, die in der Zeit abgesehen von jeder Betätigung des Menschen sich erfüllen, zu unlöslichem Widerspruche führe. Die Prædestinationslehre ist daher überzuleiten in die Lehre von der ewig in Gott begründeten, in der Zeit unverändert immer gleich waltenden Gnade Gottes; der Unterschied aber zwischen Universalismus und Particularismus gleicht sich so aus, dass die Gnade, welche das in Christus sich offenbarende Heil den Einzelnen zueignet, nach dem Umfang und Ziel ihrer Wirksamkeit eine universale mit jeweilen partikularer Verwirklichung in der Geschichte ist.

Ich weiss nicht, ob mit dieser im übrigen ansprechenden Umwandlung auch alles erschöpft ist, was bei der Prædestinationsfrage vom Verhältnis göttlicher Wirkung und menschlicher Freiheit zur Diskussion kam.

Vom Standpunkte der Immanenz löst Biedermann das Problem so: Die christliche Prædestinationslehre im Gegensatz zum Fatalismus hat den Sinn, dass der ewige göttliche Wille wahrhaft absolut zu denken sei, indem er alle Momente der absoluten Bestimmungserfüllung des Menschen — den Grund die göttliche Liebe, die objektive Bedingung das Werk Christi, die subjektive Bedingung den Glauben, das Endziel das ewige Leben in der Kindschaft Gottes, einheitlich in sich zusammenfasse. Der Heilsprozess geht im natürlich endlich-geistigen Ich des Menschen dadurch vor, dass das Heilsprinzip, die Absolutheit des Geistes sich in seinem Selbstbewusstsein als die wirkende Kraft seiner Selbstbestimmung erweist. Dies ist die Wirksamkeit Gottes im Menschen, d. h. actus purus des absoluten Geistes im menschlichen Geiste. Diesen actus purus des absoluten Geistes im natürlichen Ich bezeichnet die Kirchenlehre mit Recht als Gnade, da das Ich des Menschen ihn als subjektiv unverdiente, vielmehr seinen bis zu diesem Momente reichenden subjektiven Widerspruch (in Sünde oder blossem Gehorsam) aufhebende Lebensmitteilung des bis zu diesem Momente ihm gegenüberstehenden göttlichen Geistes erfährt. Nur die Vermischung der jetzt hinter uns liegenden vorstellungsmässigen Auffassung des Begriffs der göttlichen Gnade als eines von aussen an den Menschen herankommenden Aktes hindert den Verstand, die religiöse Tatsache, dass jede Erhebung des natürlichen Ich zur wirklichen Freiheit als Geist zugleich Wirksamkeit der göttlichen Gnade in ihm ist, nicht nur anzuerkennen, sondern auch zu verstehen.

Eben wollte ich meine Arbeit schliessen, da kommt mir noch ganz unerwarteter Weise die schweizerische Predigergesellschaft in den Weg mit ihrem 1892 in Bern behandelten Thema: der Einfluss des spezifisch reformierten Dogmas auf die Sittlichkeit. Das Komite setzte also voraus, dass es nicht einmal nötig sei, dieses Dogma zu nennen, da jedermann wissen müsse, was gemeint sei. Das war ja selbstverständlich der Fall; aber merkwürdig war es immerhin, dass man dieses Dogma einfach als heute noch allgemein anerkannt voraussetzte. Es kann mir nicht einfallen, auf die Verhandlungen einzutreten. Ich bemerke nur, dass beide Referenten sich bestrebten, den Kern des Dogma's klar zu legen und aus der ursprünglichen Schale zu lösen. Aus der Diskussion hebe ich zwei Voten hervor, zuerst das folgende von Herrn Professor Lüdemann:

Die christliche Lehre ist paradox; auf der einen Seite stellt sie die schlechthinige Abhängigkeit des Menschen von Gott auf, nach der andern Seite betont sie die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Schuld. Beides bildet für das gewöhnliche Bewusstsein einen unlösbaren Widerspruch, den die Spekulation zu lösen berufen ist. Der Kern der Lehre ist metaphysischer Art: die Immanenz Gottes im Universum. Wie jener Widerspruch sich löse ist schwer zu erläutern, das Grosse des altreformierten Dogma's liegt aber gerade darin, dass es in herber Ehrlichkeit den Widerspruch zu Tage treten lässt. Sodann hob Herr Professor Kesselring hervor, dass sowohl Jesus als seine grossen Nachfolger Prædestinatianer gewesen seien, indem sie die Ursache alles Heilslebens in Gott suchten. Um Gottes Allmacht mit der menschlichen Verantwortlichkeit in Einklang zu bringen muss Gott nicht blos als absolute Ursache, sondern auch als Endzweck aller Dinge betrachtet werden. Das alte Dogma befestigt eine unübersteigliche Kluft zwischen den Erwählten und den Verlorenen, doch ist der Gedanke an eine allgemeine Apokatastasis nicht auszuschliessen Der Kampf des Guten gegen das Böse ist eine Evolution, in der sich Gott selbst verherrlicht. Der reformierte Geist weiss sich getragen von göttlichen Kräften bei all seinem Kampfe für das Kommen des Gottesreiches, in unbesiegbarem Widerstande aber erkennt er auch den ewigen Gotteswillen, dem er sich demütig beugt.

Zur neuen Bibelübersetzung.

Die Zürcher Geistlichkeitssynode vom letzten Oktober hat auf Antrag des Kirchenrates beschlossen, es sei auf eine Einführung der revidirten Übersetzung des Neuen Testaments mit Psalmen in den kirchlichen Gebrauch *zur Zeit* nicht einzutreten. Dieser Beschluss mag einerseits darin seine Erklärung finden, dass die *Zürcher* Übersetzung allerdings im Grossen und Ganzen viel genauer und besonders im *Stil* dem neueren Schriftdeutsch viel konformer ist als die *lutherische*, also eine Revision derselben kein dringendes Bedürfnis ist; anderseits wird auch die Synode es unpassend oder unnötig gefunden haben, wenige Jahre nach Einführung des neuen Gesangbuches für die evangelisch-reformierte Kirche der deutschen Schweiz den Gemeinden durch Herausgabe einer neuen Bibelübersetzung schon wieder Kosten zu verursachen, zumal auch die Vorräte der bisherigen Übersetzung noch nicht vergriffen sind.

Dessen ungeachtet scheint es uns eine *moralische Pflicht* gegenüber der mit der revidierten Übersetzung manche Jahre (1877 bis 1890) beschäftigten Kommission zu sein, einmal auch in diesem Blatte zu konstatieren, dass sie ihrem Auftrage, „einen wissenschaftlich ermittelten Text und Sinn in der heiligen Schrift zu erstellen", nach unserer Überzeugung — wir sind allerdings nur Laie — *durchaus gerecht geworden ist.* Um dies zu beweisen, haben wir uns die Mühe genommen, eine Reihe von der neueren Bibelforschung kritisch besprochener Stellen mit dem griechischen Urtexte — dem nachzulesen wir den Lesern überlassen müssen — zu vergleichen. Es sind folgende:

Luther's	Zürcher	Neue Übersetzung
Matth. 19,17: Was heissest du mich gut? Niemand ist gut, denn der einige Gott.	Warum heissest du mich gut? Es ist niemand gut, als nur einer, Gott.	Was befragst du mich über das Gute? Einer ist das Gute.
Matth. 20,15: Siehst du darum scheel, dass ich so gütig bin?	Oder ist dein Auge neidisch, dass ich gütig bin?	Oder siehst du darum scheel, weil ich gütig bin?
Mark. 1,2: Als geschrieben steht in den Propheten.	Wie in den Propheten geschrieben steht.	Wie geschrieben steht in dem Propheten Jesajas.
Mark. 6,20: — und gehorchte ihm in vielen Sachen und hörte ihn gerne.	Und vieles, was er von ihm hörte, tat er und hörte ihn mit Lust.	Und über vieles, was er von ihm hörte, ward er betroffen und er hörte ihn gern.
Mark. 11,10: Gelobt sei das Reich unsers Vaters David, das da kommt in dem Namen des Herrn!	Gepriesen sei in dem Namen des Herrn das kommende Reich unseres Vaters David!	Gesegnet sei, das da kommt, das Reich unsers Vaters David!

Luther's	Zürcher	Neue Übersetzung
Luk. 6,45: Denn wes das Herz voll ist, des gehet den Mund über.	Denn aus der Fülle des Herzens redet der Mund.	Gleich Luther.
Luk. 9,55: Wisst ihr nicht, welches Geistes Kinder ihr seid?	Ihr wisst nicht, welches Geistes ihr seid.	Gleich Luther.
Luk. 11,3: Gib uns unser täglich Brot immerdar.	Gib uns heute unser tägliches Brot.	Unser notwendiges Brot gib uns täglich.
Luk. 12,15: Denn niemand lebet davon, dass er viele Güter hat.	Denn niemandes Leben besteht in seinen Gütern, indem er Überfluss hat.	Denn niemand lebt davon, dass er Überfluss an gutem hat.
Luk. 16,2: Wie hör ich das von dir?	Warum höre ich das von dir?	Was höre ich da von dir?
Luk. 16,9: — auf dass, wenn ihr nun darbet, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten.	— auf dass, wenn ihr scheidet, sie —	— auf dass, wenn er (der Mammon) aufhört, sie —
Apostelgesch. 26,28: Es fehlt nicht viel, du überredest mich, dass ich ein Christ würde.	Du beredest mich beinahe, dass —	Mit wenigem überredest du mich, ein Christ zu werden.
Röm. 12,11: Seid nicht träge, was ihr tun sollt. Seid brünstig im Geist. Schicket euch in die Zeit.	Seid nicht träge in euerm Fleisse; seid inbrünstig im Geiste, dienet dem Herrn.	Im Eifer seid nicht säumig, im Geist inbrünstig, dienet dem Herrn.
Röm. 15,16: Dass ich soll sein ein Diener Jesu unter die Heiden, zu opfern das Evangelium Gottes, auf dass die Heiden ein Opfer werden, Gott angenehm, geheiliget durch den heiligen Geist.	— ein Diener Jesu Christi zu sein für die Heiden, der den heiligen Dienst des Evangeliums Gottes verrichtet, damit das Opfer der Heiden wohlgefällig werde, geheiligt durch den heiligen Geist.	Dass ich ein Diener Jesu Christi sei, unter den Heiden zu priesterlichem Dienst dem Evangelium Gottes, um Heiden ihm darzubringen als ein Opfer, das ihm wohlgefällig sei, geheiligt im heiligen Geist.
2. Kor. 5,3: Sodoch, wo wir bekleidet, und nicht bloss erfunden werden.	Doch, wenn wir uns bekleiden, nicht nackt erfunden werden.	Da wir ja bekleidet, nicht bloss werden erfunden werden.
2. Kor. 12,11: Es ist mir ja das Rühmen nichts nütze; doch will ich kommen auf die Gesichter und Offenbarungen des Herrn.	Es ist mir freilich das Rühmen nichts nütze; denn ich will auf die Erscheinungen und Offenbarungen des Herrn kommen.	Ich muss mich wohl rühmen; es ist zwar nichts nütze. Doch will ich auf die Gesichte und Offenbarungen des Herrn bauen.
Galat. 2,11: — denn es war Klage über ihn gekommen.	— weil er tadelnswürdig war.	— weil Klage wider ihn erhoben ward.
Galat. 6,4: Ein jeglicher aber prüfe sein selbst Werk und alsdann wird er an sich selber Ruhm haben und nicht an einem andern.	Ein jeder aber prüfe sein eigenes Tun, und alsdann wird er nur in Absicht auf sich, und nicht in Absicht auf andere den Ruhm haben.	Ein jeder aber prüfe sein eigenes Werk und alsdann wird er nur bei sich selbst den Ruhm haben und nicht gegen andere.

Luther's	Zürcher	Neue Übersetzung
Koloss. 2,18: Lasset euch durch niemand das Ziel verrücken, der nach eigener Wahl einhergehet, in Demut und Geistlichkeit der Engel, dass er nie keins gesehen hat, und ist ohne Sache aufgeblasen in seinem fleischlichen Sinn.	Lasset euch euer Kleinod durch niemanden entreissen, der sich in Demut und Verehrung der Engel gefällt; der sich einlässt in das, was er nicht gesehen hat, eitler Weise von dem Sinn seines Fleisches aufgeblasen ist.	Niemand soll euch um den Kampfpreis bringen, der sich gefällt in Demut und Verehrung der Engel, indem er pocht auf das, was er geschaut hat und ohne Grund aufgeblasen ist von seinem fleischlichen Sinne.
1. Timot. 3,16: Und kündlich gross ist das gottselige Geheimnis; Gott ist geoffenbaret im Fleisch.	Und anerkannt gross ist das Geheimnis der Gottseligkeit; Gott ist geoffenbaret im Fleische.	Und anerkannt gross ist das Geheimnis der Gottseligkeit: Der da ist geoffenbaret im Fleische.
1. Johann. 5,5: Denn drei sind, die da gingen im Himmel: der Vater, das Wort, und der heilige Geist; und diese drei sind eins.	Denn drei sind, die im Himmel zeugen: der Vater, das Wort und der heilige Geist: und diese drei sind eins.	Denn drei sind, die da zeugen: Der Geist und das Wasser und das Blut, und diese drei sind vereinigt.
Offenbar. 2,17: — und will ihm geben ein gutes Zeugnis.	Und will ihm geben einen weissen Stein.	Und will ihm einen weissen Stein geben.

Wer die neue Übersetzung dieser Stellen mit dem Grundtext, der Zürcher und der Luther'schen Übersetzung vergleicht, wird bald finden, dass sie nicht nur den wissenschaftlich ermittelten Text zur Grundlage hat, sondern auch einerseits die Mangelhaftigkeit in beiden alten Übersetzungen überwunden, anderseits deren Vorzüge in sich vereinigt hat; an einigen Stellen ist sie mit Recht auf den lutherischen Text als volkstümlicher zurückgegangen.

Wir dürfen uns freuen, dass die bestellte Kommission in 16-jähriger Arbeit (1877—1893) eine gediegene Arbeit zustande gebracht hat; mit dem *Alten* Testament, dessen Text noch sehr im Argen liegt, pressiert es ohnehin nicht.

J. Häberlin-Schaltegger.

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1895. Der Vorstand der *Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion* hat in seiner Herbstsitzung vom 10. September und folgenden Tagen sein Urteil ausgesprochen über vier eingesandte Arbeiten.

Zur Lösung der 1892 gestellten Preisaufgabe *über das gegenseitige Verhältnis von Kirche und Staat in den Niederlanden seit der Reformation* hatte niemand einen Versuch gemacht.

Dagegen waren zwei im Jahre 1893 gestellte Fragen nicht unbeantwortet geblieben. Eine deutsche Abhandlung mit dem Motto: *Wir wollen nichts er-*

streben u. s. w. (Spinoza) handelte über den *Eudämonismus*, wovon die Gesell- eine *geschichtlich belegte Beschreibung und Beurteilung* verlangt hatte.

Die Direktoren fanden allerdings in dieser Arbeit vereinzelte glückliche Bemerkungen, mussten sie aber dennoch als ganz wertlos betrachten. Der Verfasser hatte keine Ahnung von der Tiefe des ethischen Problems und seine Charakteristik des Eudämonismus war daher ganz ungenügend. Die historische Übersicht, welche bloss den egoistischen Eudämonismus berücksichtigte, war viel zu oberflächlich, wie auch die Frage nach dem eudämonistischen Charakter des Christentums nicht eingehend erörtert war.

Die Direktoren fanden in der ganzen Abhandlung keine Spur einer richtigen Beurteilung des Eudämonismus, und in des Verfassers altruistischem Eudämonismus konnten sie nicht viel mehr als ein Wortspiel sehen. Der Verfasser, dessen ganze Abhandlung ebenso knapp als inhaltslos war, zeigte sich also der wichtigen Aufgabe durchaus nicht gewachsen.

Die drei andern Abhandlungen galten der vergleichenden Untersuchung der alt- und neutestamentlichen Vorstellungen von *Gottes väterlicher Beziehung zu den Menschen* mit besonderer Berücksichtigung des Einflusses dieser Vorstellungen auf das religiöse Leben.

Eine erste, deutsch geschriebene Abhandlung mit dem Motto: *Sehet, welch eine Liebe* u. s. w. 1. Joh. 3, 1, musste alsbald beiseite gelegt werden. Der Verfasser hatte das Thema nicht scharf ins Auge gefasst, und daher keine deutliche Vorstellung von Gottes väterlicher Beziehung zu den Menschen gegeben, sondern die ganze biblische Lehre von Gott behandelt. Darüber hatte er nun alles mögliche zusammengeschrieben, ohne die Resultate der alttestamentlichen Kritik zu berücksichtigen; die neutestamentlichen Probleme, die mit Gottes Vaterschaft zusammenhängen, hatte er vollends übersehen. Überall entdeckte er eine gleichmässige Offenbarung Gottes, des Vaters. Die vier Evangelien behandelte er als gleichwertige Quellen und den Paulinismus rückte er gegenüber der johanneischen Lehre stark in den Hintergrund. Von einer vergleichenden Behandlung, wie die Aufgabe sie forderte, keine Spur. Auch fehlte es an einer vergleichenden Erörterung des Einflusses, den die verschiedenen Gedanken über Gottes väterliche Beziehung ausgeübt haben; dabei blieb des Verfassers Gesichtskreis ganz auf die biblischen Schriften beschränkt, sodass die Arbeit jeder Aktualität ermangelte und vom Einfluss der betreffenden Gedanken auf die christliche Welt auch *unserer* Zeit kein Wort gesagt wurde. Dabei kamen in den beiden ersten Kapiteln des ersten Hauptteils manche Doubletten vor, und gab der zweite Hauptteil hier und da lange Reihen von Bibelstellen mit ganz dürftigen Bemerkungen. Auch über die wenig saubere Handschrift beklagten sich die Direktoren. Sie konnten daher zwar des Verfassers Fleiss und einzelne bessere Partieen seiner Arbeit loben; aber von einer Anerkennung des Preises konnte nicht die Rede sein.

Die zweite, ebenfalls deutsche Abhandlung mit dem Motto: Matth. 23, 9 hatte in mancher Hinsicht einen guten Eindruck gemacht. Der sorgfältig disponirte Stoff, der angenehme, von wahrer Liebe zu dem Gegenstand zeugende Stil, der freie wissenschaftliche Blick, die tüchtige Kenntnis der Bibel, manche feine Bemerkungen, dies alles sprach zu Gunsten des Verfassers. Dem standen aber manche Mängel und wichtige Bedenken gegenüber. Der Verfasser war leider nicht tief genug in sein Thema eingedrungen. Schon am Anfang war er auf einen Abweg geraten, indem er die Geschichte vom Paradies als Specimen seiner Untersuchung voranstellte. Seine Behandlung dieser Erzählung war allerdings originell und anregend; aber die Idee der Vaterschaft Gottes war hier doch allzu willkürlich eingeschoben, und dabei beschränkt auf die

Art wie Gott die Menschen versorgt, erzieht u. s. w. Dieser fehlerhafte Ausgangspunkt war die Ursache, dass der Verfasser die grundlegende Frage nach der Bedeutung von Gottes Vaterschaft übergangen hatte. So fehlte eine klare Auseinandersetzung der besonderen Bedeutung, in welcher nach dem alten Testament Jahwe Israels Vater ist. Auch was im alten Testament von Gottes Zorn, von Gott als Herrn und von seinen Dienern als Knechten, nach der Analogie des Verhältnisses zwischen einem israelitischen Vater und seinen Kindern gelehrt wird, blieb unerörtert.

Bei der Behandlung des neuen Testamentes fehlte es ebenfalls an Präzision. So suchte man vergebens nach einer Antwort auf die Frage, ob Jesus sich Gott denkt als Vater aller Menschen, oder nur der Bürger des Gottesreiches. Auch der Unterschied zwischen Jesu Predigt selber und der Darstellung der Evangelisten wurde nicht berücksichtigt. Das Problem der paulinischen Lehre, wie der Universalismus im Einklang steht mit der Art, wie man zur Gotteskindschaft gelangt, wurde ebenso wenig untersucht, wie der Kontrast zwischen dem Universalismus des Johannes und dem aristokratischen Charakter seines Evangeliums. Daher war auch die paulinische *υἱοθεσία* sehr ungenügend erörtert. Der Einfluss von verschiedenen Lehren von Gottes Vaterschaft auf das religiöse Leben war nur mit Beziehung auf ältere Zeiten, nicht mit Beziehung auf die Gegenwart behandelt. Dieser Teil der Aufgabe blieb also ungelöst. Diese Bedenken schienen der Majorität des Vorstandes so wichtig, dass sie die Arbeit nicht als gelungen betrachten konnten.

Ein ähnliches Urteil wurde ausgesprochen über die dritte Abhandlung, die in französischer Sprache geschrieben war und als Motto führte Joh. 14, 8. Auch in dieser Arbeit wurde manches gelobt, namentlich der klare, korrekte Stil, die übersichtliche Behandlung des Stoffes. Auch war der Verfasser im allgemeinen auf dem laufenden mit den Resultaten der historischen Kritik, und hatte die Lehren von Gottes Vaterschaft ziemlich genau wiedergegeben. Den ersten Teil der Frage hatte er richtig gefasst. Besonders seine Behandlung von Jesu Predigt über Gottes Vaterschaft wurde sehr gelobt. Auch diese Arbeit aber hatte zu grosse Schattenseiten. So genügte die Behandlung des alten Testaments den heutigen Ansprüchen nicht, was namentlich von der Besprechung der Psalmen galt. Auch die alttestamentliche Lehre von Gottes Heiligkeit war nicht zu ihrem Recht gekommen. Noch grössere Bedenken aber hatten die Direktoren gegen die Behandlung des Neuen Testaments. Die Worte Jesu wurden von den Evangelien, worin sie stehen, getrennt, und auf diese Weise isolirt als Kriterium der neutestamentlichen Gedanken gebraucht. Auch der tiefere psychologische Grund dieser Worte im Selbstbewusstsein Jesu war nicht genügend nachgewiesen. Hauptteil II, Kap. 3 und 4 über *Christus als Sohn Gottes* und über den *Zusammenhang zwischen Jesu Messias- und seinem Sohnesbewusstsein* war teils unnötig, teils zu kurz gefasst. Oberflächlich fand man die Behandlung der paulinischen *υἱοθεσία*, und das Urteil über den fast ausschliesslich dialektischen Charakter der Glaubensidee dieses Apostels, wobei die ethische Seite dieses Glaubens übersehen wird. Form und Inhalt der paulinischen Lehre hatte der Verfasser nicht unterschieden, und die paulinische Prädestinationslehre übergangen. Für den Wahrheitskern in den paulinischen, johanneischen und kirchlichen Lehren hatte der Verfasser nicht das rechte Verständnis. Überhaupt war seine Arbeit in vielen Partien zu flüchtig, und manche Gedanken schienen nur halbwahr, jedenfalls oft unmotivirt. Auch hier fehlte eine befriedigende Behandlung des Einflusses der Lehre von Gottes Vaterschaft auf das religiöse Leben.

Schliesslich bemerken die Direktoren, dass der Verfasser der französischen Abhandlung zwar die holländische Literatur über sein Thema kannte, dass aber keiner der Verfasser etwas von der einschlägigen englischen Literatur zu wissen schien.

Die Direktoren haben nun beschlossen, die unbeantwortet gebliebene Frage zurückzunehmen, die über den *Eudämonismus* aber von neuem zu stellen, und überdies zwei neue Fragen auszuschreiben. Das Programm lautet also folgendermassen:

1. Vor 15. Dezember 1896 verlangt die Gesellschaft:

I. Eine geschichtlich belegte Beschreibung und Beurteilung des Eudämonismus.

II. Eine Abhandlung über den Unterschied des Katholizismus und Protestantismus hinsichtlich ihrer psychologischen Voraussetzungen, namentlich der vom Wesen und von der Bestimmung des Menschen, und über die Bedeutung dieses Unterschieds für den heutigen Einfluss und die nächste Zukunft beider Konfessionen.

2. Vor 15. Dezember 1897 erwarten die Direktoren:

III. Eine Abhandlung über die Geschichte und den Einfluss der fanzösischen (Wallonischen) Gemeinden in den Niederlanden.

Was nach den genannten Terminen einlaufen sollte, kann nicht mehr berücksichtigt werden.

Vor 15. Dezember 1895 erwarten die Direktoren noch Antworten auf zwei im Jahre 1894 gestellte Fragen, nämlich eine Abhandlung über die neuere Mystik, und ein (holländisch geschriebenes) Lesebuch über die Geschichte des Protestantismus 1648—1789 (in der Art von ter Haar's „Geschiedenis der Kerkhervorming in tafereelen"), und vor 15. Dezember 1896 werden die Antworten erwartet, die sich beschäftigen mit der Behauptung, dass die Reformation schuld sei an der sittlichen Verwilderung der folgenden Periode.

Der Verfasser, dessen Preisschrift gekrönt wird, empfängt entweder 400 Gulden bar, oder die goldene Medaille der Gesellschaft (im Wert von 250 Gulden) nebst 150 Gulden bar, oder endlich die silberne Medaille mit 385 Gulden bar. Die gekrönten Schriften lässt die Gesellschaft als Teile ihrer Werke herausgeben. Eine Zuerkennung eines Teils des Preises mit oder ohne Aufnahme der Arbeit in die Werke der Gesellschaft, erfolgt nur mit Zustimmung des Verfassers. Die Bedingungen für die Preisbewerbung sind folgende: Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache, jedoch immer mit lateinischer Schrift und in deutlicher Handschrift, geschrieben sein. Arbeiten, die mit deutschen Schriftzeichen oder nach der Meinung der Direktoren undeutlich geschrieben sind, werden sofort beiseite gelegt. Übersichtliche Kürze, sofern die wissenschaftliche Behandlung darunter nicht leidet, wird als ein Vorzug angesehen. —

Die Verfasser nennen ihre Namen nicht, versehen aber ihre Arbeit mit einem Motto und legen ihr ein versiegeltes Billet bei, in dem Name und Wohnort angegeben sind und das mit dem gleichen Motto überschrieben ist. Sie schicken ihre Abhandlungen portofrei an den Mitdirektor und Sekretär der Gesellschaft. Dr. theol. H. P. Berlage, Pfarrer in Amsterdam.

Für die Herausgabe von neuen und verbesserten Auflagen oder von Übersetzungen der unter die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlungen ist durchaus die Erlaubnis des Vorstandes erforderlich. Jede von der Gesellschaft nicht verlegte Arbeit kann der Verfasser selber veröffentlichen. Das eingesandte Manuskript bleibt aber Eigentum der Gesellschaft, falls sie es nicht dem Verfasser auf seinen Wunsch zurückgibt.

Die Teyler'sche Theologische Gesellschaft zu Haarlem hat als neue Preisaufgabe festgesetzt, und zwar für einen zweijährigen Termin, sodass die Antworten vor dem 1. Januar 1898 erwartet werden:

„Eine Geschichte der religiösen, theologischen und kirchlichen Strömungen im Protestantismus in den Niederlanden während der letzten 40 Jahre.“

Zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1897 bleibt die schon im vorigen Jahre gestellte Frage angeboten:

„Ziemlich allgemein wird angenommen, dass mehrere bei den Juden nach dem Exil vorkommende Vorstellungen, namentlich betreffend die Eschatologie, die Angelologie und die Dämonologie, dem Einfluss des Pärsismus zuzuschreiben sind.

Inwiefern ist diese Hypothese hinreichend begründet, oder ist es möglich, die genannten Vorstellungen ganz oder teilweise aus der inneren Entwickelung der israelitischen Religion befriedigend zu erklären?“

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von f 400 an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönten, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letztern Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen, als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem.

Bücherschau.

Die Literatur des Alten Testamentes nach der Zeitfolge ihrer Entsehung, von Prof. *D. G. Wildeboer* in Gröningen hat Pfr. Dr. *F. Risch* aus dem Holländischen ins Deutsche übertragen. Der 464 S. gr. 8° bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen 1865 erschienene Band (Mk. 9, in Halbleder 10 M. 60) führt uns in 27 Paragraphen, denen die entsprechenden Einzelerklärungen beigegeben sind, nach der historischen Reihenfolge, wie die einzelnen Schriften entstanden sind, durch den reichen Stoff hindurch. Verfasser hält dafür, dass, trotzdem an Einleitungen ins A. T. kein Mangel sei, eine Übersicht über die kritisch-exegetische Forschung, mit besonderer Beleuchtung ihrer einzelnen Resultate, dem praktischen Theologen und Studenten nur willkommen sein könne. Über die Kritik, wie sie Verfasser bei seiner Arbeit walten liess, spricht er sich folgendermassen aus: „Kritik ist eine dienende Wissenschaft, keine Herrin, wie dies Wort meist im populären Sprachgebrauch verstanden wird. Sie ist eigentlich nichts anderes als die streng wissenschaft-

liche, historische Auslegung der Schriften. Sie will die Bibel selbst von sich zeugen lassen und entfernt darum alle Meinungen späterer Sammler, Abschreiber und Gelehrten, die von uns verlangen, dass wir die Schrift durch ihre Brille lesen sollen".

Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12, von Prof. *Hermann Gunkel* in Berlin, mit Beiträgen versehen von Heinr. Zimmermann, Prof. der Assyriologie in Leipzig, 431 S. gr. 8°, bei Vandenhoeck & Ruprecht 1895 (10 Mk. Halbleder 11 Mk. 80). Das Buch ist Albert Eichhorn gewidmet. Es bietet Untersuchungen über eine Reihe biblischer Stellen, vom ersten Kapitel des Genesis bis zu den letzten der Offenbarung, welche Einzeluntersuchungen aber doch wieder nur den gleichen Gegenstand im Auge haben und ein ganzes bilden. Er glaubt, durch etwas weitgehende Verwendung der Methode der Rekonstruktion vielleicht da und dort zu stossen, fragt sich aber, warum während auf dem Gebiet der Literaturgeschichte jedermann rekonstruirt, dieses auf dem Gebiet der Religionsgeschichte verboten sein sollte? Warum sollen nicht hier wie bei der Philologie durch verständige Anwendung jener Methode gute Resultate erzielt werden? Von Kapitelsüberschriften nennen wir: Gen. 1 ist nicht eine freie Konstruktion des Verfassers; die babylonische Kosmogonie; Anspielungen an den Mythus von Kampfe Marduks gegen Tiâmat im Alten Testament, abgesehen von Gen. 1; Babylonischer Ursprung der Schöpfungsgeschichte von Gen. 1, ihr Charakter und die Zeit ihrer Einwanderung in Israel; Ap. Joh. nicht christlichen Ursprungs. Die zeitgeschichtliche Deutung von Ap. Joh. 12; Ap. Joh. ist nicht jüdischen Ursprungs; babylonische Stoffe im spätern Judentum; die Tradition von Ap. Joh. 12 ist babylonischen Ursprungs.

Versuch einer Rekonstellation des Deborahliedes von *Karl Niebuhr;* Berlin, bei Georg Nauck (Fritz Ruhe) 1894. S. 48, gr. 8°. Der Verfasser, von dem wir unlängst den 1. Band einer Geschichte des ebräischen Zeitalters anzeigten, gibt uns hier eine neue Monographie des Deborahliedes, das um seines hohen Alters und eigentümlichen Stellung zu seiner Umgebung willen schon mehrfach Anlass zu monographischer Erörterung gegeben hat. Aber, so urteilt der Verfasser, diese grösseren Teils sehr tüchtigen Arbeiten hätten bekanntlich den merkwürdigen Stoff zu meistern, d. h. das, was der Sang mitteilen will, wirklich dem vollkommenen Verständnisse zu erschliessen, nicht vermocht. Zwar habe gelehrter Scharfsinn Einzelheiten gegenüber Erfolge gehabt, den Einblick ins Ganze aber nicht gewonnen. Von der Methode, die Verfasser diesem eigenartgen Stoffe gegenüber zur Anwendung bringt, meint er selbst, es sei vielleicht gar keine Methode, sondern mehr nur ein rein empirisches Abfangen von Symptomen, hofft aber doch auf diesem Wege zum mindesten eine historische Förderung der untersuchten Materie zu erzielen.

Von dem im Verlag von J. C. B. Mohr in Freiburg i. B. und Leipzig herausgeg. **Grundriss der Theologischen Wissenschaften** liegen die 8. u. 9. Abtlg., beide 1895. vor. Die 8. Abtlg. enthält die 260 S. fassende **Neutestamentliche Zeitgeschichte** von Prof. Lic. *Oskar Holtzmann* in Giessen. Der Verfasser hofft, dass die Beschränktheit des Raumes, wie sie ihm für diese Materie geboten war, deswegen ohne Schaden für die Gesamtausführung blieb, weil er sich häufig auf das umfassende Schürer'sche Werk berufen durfte. Nachdem sich Verfasser in der Einleitung ganz in Kürze über die Hülfsmittel der neutestamentlichen Zeitgeschichte, und hernach über die Geschichte der Juden und die Entwicklung des jüdischen Volkes sich ausgesprochen, verbreitet er sich in einem 1. Teil, betitelt: Der geschichtliche Boden des neutestament-

lichen Schrifttums über die Geschichte Palästinas von Alexander dem Grossen bis zum Ende des jüdischen Staatswesens, die politische Geographie und die Münzen und Masse im neuen Testament, sowie die Chronologie des neuen Testamentes. Ein 2. Teil handelt von der Gestaltung des jüdischen Volkslebens zur Zeit der neutestamentlichen Schriftsteller, speziell dem Tempeldienst von Jerusalem, der Synagoge und Schriftgelehrsamkeit, dem jüdischen Parteiwesen der neutestamentlichen Zeit, dem h. Rat und dem Judentum ausserhalb Palästinas. Ein 3. Teil bringt die religiösen Anschauungen der Juden in neutestamentlicher Zeit zur Sprache, unter den Titeln: Das Gesetz, der Engel- und Geisterglaube und die hellenistische Beeinflussung der jüdischen Religion Beigegeben sind eine chronolog. Tafel, sowie ein Stellen-, Namen- und Sachregister. Die 9. Abtlg. beschlägt die **Geschichte der altchristlichen Literatur** in den ersten drei Jahrhunderten, und ist zugleich in 1. und 2. Auflage bearbeitet von Prof. *D. G. Krüger* in Giessen (2546) Der Verfasser geht mit Friedrich Nitzsch einig, der schon 1865 in seinem Anfsatz: „Geschichtliches und Methodologisches zur Patristik" von der Wissenschaft der Patrologie sagt: „Einmal muss der literarische Gesichtspunkt dergestalt der herrschende werden, dass es für die Bedeutung einer altkirchlichen Schrift fernorhin nicht massgebend ist, wer sie verfasst hat, oh sie wirklich von einem sog. Kirchenvater herrührt oder nicht; sodann muss mit dem Begriff der Geschichte Ernst gemacht werden, d. h. es muss an die Stelle jener mechanischen, lediglich nach chronologischen und biographischen Gesichtspunkten vollzogenen Aneinanderreihung eine organische Betrachtungsweise treten, also das erreicht werden, was auf dem Gebiet der Nationalliteratur längst erreicht ist." Diese Auffassung wird auch durch Franz Overbeck in seinem 1882 erschienenen Aufsatz gestützt: „Über die Anfänge der patristischen Literatur in Syrien", wo er u. a. sagt: „Noch nie hat es diese Disziplin als Literaturgeschichte — und nur als solche wird sie hier behandelt — zu etwas anderem gebracht, als zu einer etwas mehr oder weniger vollständigen und brauchbaren Anfzählung der literarischen Produkte, welche man unter dem Namen der Kirchenväter begreift". Für die Behandlung des vorliegenden Handbuches überhaupt hat sich der Verfasser an die Vorschriften für die Ausarbeitung dieser Grundrisse überhaupt gehalten: möglichst gedrungene und knappe, dabei lesbare und glatte, dem praktischen Bedürfnis des Lernens, nicht des Auswendiglernens, entsprechende Darstellung in durchsichtiger Einteilung und ohne Polemik."

Im Ferneren sind uns folgende Bücher und Schriften eingegangen:

Neutestamentliche Schriften, im Zusammenhang erläutert für höhere Schulen. 1. Heft: Galaterbrief, Anhang, Leben des Paulus, v. Dr. P. Schultze am Wilh. Gymnasium zu Berlin. 29 S. gr. 8°. 40 Pf. — 2. Heft: Das Evangelium des Markus. Von Dr. Martin Sorof, am Köllnischen Gymnasium Berlin. 75 S. gr. 8°. 80 Pfg.

Die alttestamentlichen Citate bei Paulus, textkritisch und biblisch theologisch gewürdigt, nebst einem Anhang über das Verhältnis des Apostels zu Philo, von *Hans Vollmer*. S. 103, gr. 8°. Freiburg i. B. und Leipzig 1895, bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Mk. 2. 80.

Die Apokalypse und ihre neueste Kritik, dargestellt von *Arthur Hirscht*. Von der königlichen Fakultät zu Berlin mit dem königlichen Preise gekrönt. Leipzig, 1895, bei Aug. Neumann (Fr. Lucas) gr. 8°. S. 175. Mk. 2. 40.

Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart. Dargestellt von Lic. *Arthur Titius*, Privatdozent in Berlin. 1. Teil: Jesu Lehre vom Reiche Gottes. Freiburg i. B. und Leipzig, bei J. C. B. Mohr, (P. Siebeck) 1895. S. 199, gr. 8°. Mk. 3. 60.

Das heilige Evangelium nach Markus in einer selbständigen Monographie, erklärt für Theologiestudierende und Theologen von K. Fr. Sales *Tiefenthal*, O. S. B. Kapitular des Stiftes Einsiedeln, Prof. im Kolleg. St. Anselm, Rom. Bei Ad. Russel, Münster i. W. 1894. S. 530. gr. 8°. Mk. 9. —.

Ecce homo! von Arthur Bährens. Schwetschke und Sohn in Braunschweig. 1894. S. 42. 60 Pf.

Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter. Editio philologica apparatu critico, commentario perpetuo, indice verborum illustrata, auctore Frederico *Blass*, Dr. et professore. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1895. S. 233. gr. 8°. Mk. 12. —.

Evangelien-Harmonie und erklärte Apokalypse. Neuer Bund. Meran, 1894, F. W. Ellmenreich's Verlag. S. 280.

Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Von Lic. Gustav *Anrich*, Privatdozent in Strassburg. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1894. S. 237. Mk. 5. 60.

Aus festlichen Stunden. Predigten von D. Rudolph *Ehlers*. Von Advent bis Pfingsten. Frankfurt a. M. bei Mor. Diesterweg. Mk. 3. —. (Ertrag für Diakonie der deutsch evangelisch-reform. Gemeinde in Frankfurt). 310 S. gr. 8°.

Kinderpredigten, von C. E. von *Koetsveld*. Aus dem Holländischen von Pfr. Dr. O. Kohlschmidt. Band I. Zehn Kinderpredigten über alttestamentliche Texte. Leipzig, bei Friedr. Zansa. 1895. S. 100. Brosch. Mk. 1. 50, gebd. Mk. 2. —.

Geschichte der bernischen Täufer. Nach den Urkunden dargestellt von *Ernst Müller*, Pfarrer in Langnau (Ct. Bern). Frauenfeld, bei J. Huber, 1895. Fr. 7. —.

Dieser Teil schweizerischer Kirchen- und Kulturgeschichte ist bis jetzt noch nie dargestellt und mit der vorliegenden Arbeit also nicht nur hier, sondern auch in der Geschichte der grossen reformatorischen Geistesbewegung, die man Anabaptismus nennt, eine Lücke ausgefüllt.

Die berichtigte Lutherbibel. Rektoratsrede mit Anmerkungen von D. Adolf *Kamphausen*, ordentl. Professor der Theologie zu Bonn. Berlin, bei Reuther & Reichard, 1894. Mk. 1. 50.

Briefe an einen jungen Theologen. Ein Wegweiser für das theologische Studium von Dr. Paul *Luther*, Pastor. Berlin, 1895. bei Speyer & Peters. 50 Pf.

Die Unsterblichkeit im Lichte der modernen Wissenschaft. Von *O. Hartwich*, Pastor in Bremen-Walle. Leipzig, bei Otto Wigand, 1895. 60 Pf.

Geständnisse und Bekenntnisse eines Christen unserer Tage zur Läuterung und Stärkung dargeboten. Gotha, bei Gust. Schloessmann, 1895.

China in historischer Beleuchtung. Eine Denkschrift zu seinem 30-jährigen Dienstjubiläum als Missionar in China von Missionar Dr. theol. Ernst *Faber* in Shanghai. Mit zwei Abbildungen und einer Karte. 6. Flugschrift des allg. evang.-prot. Missionsvereins. Berlin, bei A. Haack, 1895. Mk. 1. —.

Über Werturteile. Von Otto *Ritschl*. Freiburg i. B. und Leipzig, 1895, bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Die Zillerthaler in Schlesien. Eine historische Erzählung für Jung und Alt von Heinr. *Schubert*. 107 S. gr. 8°. Schweidnitz, bei Georg Brieger. 1 Mk.

Gott will es. Bericht über den Märtyrertod des Muhammedaners Steph. Askjar von *J. Lemm*, weiland Pastor zu Katharinenfeld im Kaukasus. 2. Aufl. Im Anhang: Die Ausweisung der deutschen Missionare aus Persien und der gegenwärtige Stand der Mission daselbst. Von W. Faber. Leipzig, Akad. Buchhandlung (W. Faber), 1895. Mk. 1.

Der evangelische Kirchenbund. Ein Vorschlag zur Abwehr des Ultramontanismus von *J. G. A. Walch.* Dessau und Leipzig, Rich. Kahle's Verlag, 1895.

Die Stellung des modernen Staates zur Religion und Kirche. Vortrag, gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden am 10. November 1894 von Prof. Dr. Karl *Rieker* in Leipzig. Dresden, v. Zahn & Jaensch, 1895. 1 Mk.

Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältnis zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes und zu seinem eigenen Messiasbewusstsein. Von Lic. Eugen *Ehrhardt*, Docent an der theol. Facultät zu Paris. Freiburg i. B. und Leipzig, 1895, bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). S. 119, gr. 8°. Mk. 2.

Freikirche, Volkskirche, Landeskirche. Vorträge auf dem evangelisch-theologischen Ferienkursus zu Bonn, August 1895, gehalten von Lic. *Ed. Simons*, Privatdozent der Theologie in Bonn. Freiburg i. B. und Leipzig, 1895, bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Mk. 1.

Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause zu Horn bei Hamburg. Organ des Zentral-Ausschusses für die innere Mission der deutschen evang. Kirche, herausgegeben von Pastor *Lindner*, Generalsuperintendent D. *Baur* und Direktor *Wichern.* 52. Serie, 1895. Jährlich 12 Hefte, Preis 4 Mk, Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses.

Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart. Von Prof. Johannes *Weiss* in Göttingen. S. 183. Göttingen, bei Vandenhoeck & Ruprecht, 1895. 3 Mk. 60 Pf.

Die geschichtliche Stellung und Aufgabe des **deutschen Altkatholizismus.** Von * * * Leipzig, Verlag von Friedr. Jansa, 1895. 60 Pf.

Religiöse Schul-Ansprachen (meist im Anschluss an die Perikopen des Kirchenjahres) von Dr. *O. Kuttner*, evang. Religionslehrer zu Gnesen. Coblenz, Verlag des evang. Stifts St. Martin. Mk. 1. 20. Reinertrag für das evang. Stift in Coblenz.

Das Abendmahl. Von Prof. *Fr. Barth* in Bern. Berner Volksschriftenverlag. In Kommiss. bei W. Kaiser, Bern. Gibt in klarer, populärer Weise Auskunft über Entstehung und Bedeutung des Abendmahls. Preis 30 Cts.

Die schweizerische, revidierte **Übersetzung des Neuen Testamentes und der Psalmen.** Ein erweiterter Vortrag von Lic. theol. Eduard *Riggenbach*, Dozent in Basel. Basel, bei R. Reich, vorm. C. Detloffs Buchhandlung, 1895.

Vaterunser. Anleitung, wie man es mit rechtem Verstand beten soll. Von Adolf *Rohde.* S. 8. 15 Pf. Leipzig, bei Fr. Fleischer, 1895.

Études Christologiques par *P. Lobstein*, prof. à Strassbourg. La Christologie traditionelle et la foi protestante. Paris, libr. Fischbacher, 1894.

Christenlehre. Eine Handreichung für den Konfirmandenunterricht und den Religionsunterricht höherer Stufe, ein Geleitsbuch für konfirmierte Christen jeden Alters, welche sich tiefer im Glauben gründen wollen. Von Adolf *Rohde*, Pfarrer in Chemnitz. Leipzig, bei Fr. Fleischer, 1895.

Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte von *Prof. Dr. Rudolf Smend.* 550 S. gr. 8°. Freiburg i. Br. und Leipzig, 1893, bei J. C. B. Mohr (Paul Sibek). Die Vorrede zu diesem Buch ist so bedentsam, dass sie an dieser Stelle in extenso zum Abdruck gelangen mag. Dillmann schreibt: Die Ausarbeitung eines Lehrbuches der alttestamentlichen Religionsgeschichte habe ich s. Z. übernommen, weil ich damit einem Bedürfnis zu entsprechen glaubte. Durch die von W. Vatke eingeleitete kritische Bewegung ist das geschichtliche Verständnis der Alttestamentlichen Religion neu erschlossen, zugleich aber ist damit auch die Forderung einer möglichst individualisirenden Darstellung ihrer Geschichte gestellt. Diese Forderung muss um so mehr erhoben werden, je grösser

die Bedeutung des Alten Testaments für das theologische Studium erscheint. Trotz aller Schwierigkeiten, die Sprache, Text und Entstehungsart der alttestamentlichen Literatur dem Anfänger bieten, kann diese Bedeutung kaum hoch genug angeschlagen werden. Denn der religiösen Verbildung begegnet das Alte Testament mit ebenso einfachen wie grossen Anschauungen und Empfindungen, und als Vorgeschichte des Christentums stellt die alttestamentliche Religionsgeschichte ebenso sehr die Einheitlichkeit des geschichtlichen Werdens wie die Verschiedenheit und die Lebenswahrheit seiner einzelnen Phasen vor Augen.

Meine Absicht ging vor allem dahin, den Unterschied der vorprophetischen und nachprophetischen Religion von der prophetischen aufzuzeigen. Wie viel ich dabei anderen, namentlich Wellhausen, verdanke, wird man überall sehen, auch da, wo ich meine Vorgänger nicht genannt habe. Inzwischen habe ich meine Auffassung des Judentums, seit ich diese Arbeit unternahm, nicht unwesentlich korrigiren müssen. Es scheint mir, dass zwischen dem früheren und dem späteren Judentum, d. h. dem vormakkabäischen und dem nachmakkabäischen, schärfer unterschieden werden muss, als das gewöhnlich geschieht. Soweit die Vorgeschichte des Christentums, (abgesehen von dem, was das Neue Testament selbst darüber lehrt), für uns geschichtlich erkennbar ist, liegt seine positive Vorbereitung in der vormakkabäischen Zeit, wogegen die nachmakkabäische hiefür wesentlich nur negative Bedeutung hat. Das letztere wird ziemlich allgemein anerkannt, aber dabei wird, wie ich glaube, das vormakkabäische Judentum erheblich unterschätzt. Es entspricht durchaus nicht dem, was man gewöhnlich unter jüdischer Gesetzesreligion versteht. Die Psalmen beweisen, dass der prophetische Glaube, freilich in der von Dentero-Jesaja angebahnten Umbildung, im älteren Judentum lebendig war. In allem Glück und Unglück, das ihm widerfuhr, erfuhr es die Gnade und Grösse, wie den Ernst seines Gottes. Schon damit war hier ein starkes Gegenwicht gegen das Gesetz gegeben. Sodann ist aber aus dem Buche Hiob, den Proverbien und noch aus Jesus Sirach evident, dass das Gesetz für das ältere Judentum wesentlich die Moral bedeutete. Der gesetzliche Kultus und die gesetzliche Observanz waren freilich von höchster Wichtigkeit für die Entstehung der nachexilischen Gemeinde und für ihre äussere Organisation in der Hierokratie. Aber der gesetzliche Kultus und die gesetzliche Observanz tendiren ihrem Ursprung nach auf die Moral und deshalb konnten sie im älteren Judentum auch wieder zu äusseren Formen herabsinken, die der Moral nicht im Wege standen. Dagegen empfand das nachmakkabäische Judentum die Notwendigkeit seiner Absonderung vom Hellenismus dahin, dass es sich im gesetzlichen Formalismus vergrub und die Enttäuschung, in die die makkabäische Bewegung auslief, machte der Zuversicht ein Ende, mit der die ältere jüdische Gemeinde in ihren geschichtlichen Erlebnissen die Wahrheit ihrer Religion anzuschauen vermochte. Da erst ist die Gesetzesreligion der Pharisäer und Schriftgelehrten entstanden, zu der das Evangelium in Gegensatz trat. Aber auch die älteren Schriftgelehrten waren Männer anderer Art. Hierin finde ich aber auch das Recht dafür, die nachmakkabäische Zeit und Literatur von der alttestamentlichen Religionsgeschichte auszuschliessen. Übrigens habe ich meine Aufgabe in erster Linie in der Analyse der wichtigsten Denkmale der alttestamentlichen Religionsgeschichte gesehen, um die Prüfung der hier versuchten Synthese möglichst zu erleichtern. Ich habe es deshalb auch nicht gescheut, viel zu zitiren.





